





Prähistorisch-anthropologische Studien.

Mythologisches und Kulturhistorisches.

Von

Dr. W. Schwartz,
Professor und Direktor des Königl. Luisen-Gymnasiums
zu Berlin.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1884.

Vorrede.

Gern bin ich der Aufforderung der Herrn Verleger gefolgt, die von mir seit dem Jahre 1849 einzeln veröffentlichten mythologischen und kulturhistorischen Abhandlungen, Aufsätze und Miscellen zusammen herauszugeben. Denn einmal dienen sie zur Verbindung resp. Ergänzung der größeren von mir auf diesem Gebiete erschienenen Publikationen, dann aber zeigen sie gerade in fortschreitender Entwicklung, wie die Anschauungen, welche sich einst auf den vom Jahre 1837 bis Ende 1849 mit Kuhn in den verschiedenen Teilen Norddeutschlands behufs Sammlung der alten Sagen und Gebräuche unternommenen Wanderungen in unmittelbarem Verkehr mit dem Volksleben gebildet hatten[1]), von diesem volkstümlichen Boden der Heimat ausgehend mit der Zeit einen immer allgemeineren, anthropologischen Charakter erhielten. Indem nämlich die Betrachtung und Erkenntnis des heimischen Volksglaubens mit seinem realen Hintergrund die Gesetze der mythologisch-religiösen Entwicklung in einfachen Beispielen klarlegte und dann überall vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie aus in der indogermanischen Sagenwelt die entsprechendsten Analogieen sich fanden[2]), erweiterte sich allmählich der Horizont der Forschung zu der Einsicht, daß eine prähistorische Mythologie das Ziel der betreffenden Wissenschaft sein müsse, welche teils die allgemein menschliche Entwicklung in dieser Hinsicht umfasse, teils historische Blicke in die ethnologische Vergangenheit in betreff einer Zeit ermögliche, wo Sprach- und Völkerbildung sich erst in den Anfängen befanden.

So interessant aber auch Untersuchungen letzterer Art im Anschluß an Resultate sein dürften, wie sie auf kraniologischem, sprachvergleichendem oder archäologischem Wege für die Urzeit gewonnen werden möchten, so haben doch in anthropologischer und

---

1) S. über die gelegentliche Wiederaufnahme derartiger Kultur-Studien in der Mark, im Posenschen und gelegentlich in Flinsberg p. 49. Anm. sowie „Sagen und alte Geschichten aus der Mark Brandenburg". Berlin 1870 VI ff., Materialien zu einer prähistorischen Karte der Provinz Posen. III. p. 4. 12. desgl. No. XVII. und No. XXIII. dieses Buches.

2) Vergl. auch die Vorreden zum „Urspr. d. Myth." und den „Poetischen Naturanschauungen."

religiöser Hinsicht die ersteren noch eine besondere Bedeutung. Sie zeigen, daß wie die erste „geistige“ Entwicklung der Menschheit durch das Gebiet der „Sprachbildung,“ so die „psychisch-ethische“ durch das „Mythologische“ gegangen ist, und daß hier die „ersten ethischen und religiösen Anfänge“ zu suchen seien (vergl. p. 152 f. u. 343 ff. und die Stellen des Index unter „Mimesis“).

Vibriert der gezeichnete Standpunkt immer voller in den betreffenden Aufsätzen hindurch, so geht natürlich gleichzeitig damit Hand in Hand das Streben einer Umgestaltung der bisher geltenden Mythologieen der in die Untersuchung hineingezogenen Völker. Kam es doch überall darauf an, das reiche mythologische Material, welches durch die Deutungen der späteren historischen Zeit verschiedentlich umgewandelt und den geistigen Bedürfnissen derselben durch Hineintragen eines ideelleren Gehaltes homogener gemacht war, auf seine ursprünglich volkstümliche Basis und auf die Anschauungen, die das Material überhaupt geschaffen, zunächst zurückzuführen.

Von diesem Standpunkt aus habe ich mich auch schließlich entschieden, die auf Homer als den ältesten Repräsentanten griechischen Kulturlebens zurückgreifenden Abhandlungen mit aufzunehmen, da sie alle mehr oder weniger die Tendenz verfolgen, auch für ihn auf den prähistorischen, volkstümlichen Hintergrund zurückzugehen.[1])

Die prähistorisch-archäologischen Aufsätze über die von mir in der Provinz Posen in den Jahren von 1875—1882 unternommenen Ausgrabungen sind hingegen fortgeblieben, da sie in spezieller Beziehung zu den Berichten über die prähistorischen Funde daselbst überhaupt stehen und mit jenen Berichten vereint im Zusammenhang schon herausgegeben sind.[2])

Ist gleich der Tenor der Artikel im ganzen unverändert geblieben, so ist doch bei der natürlich vorgenommenen Revision derselben im einzelnen nicht bloß im Ausdruck gelegentlich geändert worden, sondern auch der Inhalt der speziell mythologischen Artikel durch Anmerkungen und Nachträge möglichst mit dem heutigen Stande der Wissenschaft überall in die richtige Beziehung gebracht, stellenweise

1) Im Inhaltsverzeichnis und in der Überschrift sind die betr. Artikel, um einer gewissen Zusammengehörigkeit derselben Ausdruck zu geben, mit einem Stern bezeichnet worden.

2) S. p. 433, Anm. Die beiden letzten in der Berliner Zeitschr. für Ethnologie von mir erschienenen Arbeiten über den „Himmlischen Lichtbaum“ und „Den Zauber des rückwärts Singens und Spielens“ sind deshalb hier fortgeblieben, weil sie speciell zu dem I. Heft der im Abschluß befindlichen „Beiträge zur indogermanischen Mythologie“ als integrierender Teil gehören.

auch durch neue Exkurse weiter entwickelt worden. Neu ist z. B. das über die himmlischen Regen- und Wassergöttinnen bei Deutschen und Griechen Beigebrachte (p. 18, Anm. und p. 320, Nachtrag), was im Zusammenhang mit der in Artikel XXXIX entwickelten Vorstellung eines eigenen himmlischen Wasserreichs bei beiden Völkern namentlich für eine ganze Klasse von „weiblichen" göttlichen Gestalten höchst charakteristisch wird und sie als die Morgenröte (Tagesgöttin) in den verschiedenen Erscheinungen einer angebl. Sonnen-, Wolken- und Regenfrau zeichnet. Neu ist ferner und aus dem letzten Winter stammend der Exkurs über die homerische Sage p. 242—246; denn da öfter dieselbe gestreift wird, erschien es geeignet, im Zusammenhang meinen heutigen Standpunkt zu derselben darzulegen. Ebenso erschien es opportun, No. X, einen bisher ungedruckten Artikel aus einer öffentlich gehaltenen Rede, aufzunehmen, da u. a. in demselben an einem Beispiel, wenn auch nur in humoristischer Form klargelegt wird, was daraus ev. entstehe, wenn man ohne weiteres aus Sagen, wie so häufig geschieht, Geschichte aufbaue, und da sich dabei die Gelegenheit bot, die Übereinstimmung wie andrerseits die Differenz zwischen dem Standpunkt v. Hahn's und dem meinigen scharf zu zeichnen (p. 175—178). Erschien derartiges doch zugleich als eine wünschenswerte Ergänzung, um das Buch auch zu einer Art praktischen Propädentik für mythologische Studien zu machen, weshalb auch neben dem Artikel XXIII über Flinsberg mit seinen Genrebildern ein Artikel wie z. B. No. IX von „Bärens' Kirchhof" Aufnahme gefunden hat, da er für die Lokalisierung der Mythen charakteristisch ist, wie überhaupt dementsprechend, wo sich die Gelegenheit bot, auch nachträglich noch diese oder jene mythische Frage mit einigen Bemerkungen gestreift ist.

Während des Druckes fand ich auch noch Veranlassung zur Abfassung des Nachtrags zu dem Artikel XLI über das Halsband der Harmonia sowie des Artikels XLII über die Mythologie der Neuseeländer, welches beides, zum Teil in einem gewissen geistigen Zusammenhang mit jenem ersten Artikel stehend, für einzelne Anschauungskreise sowohl indogermanische als allgemein prähistorische Perspektiven eröffnet (s. 501 und 513).

Um gleich äußerlich die Nachträge hervortreten zu lassen, sind sie stets in eckige Klammern gesetzt worden.

Berlin, 20. August 1883.

W. Schwartz.

Inhalt.

		Seite
I.	Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit bezug auf Norddeutschland, besonders die Mark Brandenburg und Mecklenburg (im Anschluß an die in den „Märkischen und Norddeutschen Sagen“ niedergelegten Sammlungen alter Volkstraditionen auf Wanderungen in den betr. Gegenden v. J. 1837—1849). Wiederabdruck der I. Auflage v. J. 1850	1—48
II.	Die altgriechischen Schlangengottheiten, ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit. Progr. v. J. 1858	49—96
III.	Vom Ursprung der Mythologie. Nachträgliche Bemerkungen zu Herrn Prof. Forchhammers Aufsatz vom „Ursprung der Mythen“ im Philologus. Bd. XXI. Heft 3. p. 385 ff. v. J. 1861	97—111
IV.	Von einzelnen Überresten des alten Naturzustandes in der heutigen Lebensweise der Deutschen. Ein Stück Kulturgeschichte. 1862	112—122
V.*	Die Sirenen und der nordische Hraesvelgr (ein Stück Odysseus-Sage) 1863	123—140
VI.*	Homer und der alte Fritz im Volksmunde. Eine Miscelle 1863	141—142
VII.	Mythologisches und Kulturhistorisches: 1) Der Orpheus- und Eurydike-Mythos; 2) Der Dreizack des Poseidon und Äolos; 3) *Juppiter fulminis afflat ventis*; 4) Kulturhistorische Miscelle. (Vom Ursprung vieler abergläubischer Gebräuche. I.) 1866	143—157
VIII.	Mythologische Miscellen: 1) Die Sterne als (goldige) Bienen bei Griechen und Deutschen; 2) Zur Vergleichung mythologischer Parallelen (Brunhild und ähnliche Sagen) 1867	158—162
IX.	Bärens' Kirchhof. Ein Beispiel von Lokalisierung eines alten Mythos 1867	163—166
X.*	Sage und Geschichte 1867	167—177
XI.	Die ethische Bedeutung der Sage für das Volksleben im Altertum und in der Neuzeit 1870, nebst einem Anhang, enthaltend eine Miscelle über die erziehliche Bedeutung der Gebräuche für das Volksleben v. Jahre 1863	178—208

		Seite
XII.	Zur Prometheus-Sage 1871	209—220
XIII.*	Über die Boiotia des Homer 1871, mit einem Anhang über die Entwicklung der homerischen Sage v. J. 1883	221—248
XIV.	Zur Methode der Mythenforschung, eine Abwehr gegen Herrn Prof. Friedländer 1873	249—258
XV.	Naturanschauungen des Quintus Smyrnaeus und des Lucretius vom mythologischen Standpunkt aus; mit einem Exkurs über die Augias-Sage 1873	259—273
XVI.	Der (rote) Sonnenphallos der Urzeit (eine mythologisch-anthropologische Untersuchung nebst einem Anhang) 1874	274—305
XVII.	Die neueste, durch die deutsche anthropologische Gesellschaft veranlaßte Sagenbildung 1875	306—316
XVIII.	Über volkstümliche mythologische Vorstellungen in orphischer Gewandung 1875 mit einem Anhang über Iris als Regengöttin 1883	317—320
XIX.	Dichterische und volkstümliche Form der alten Mythen (dargelegt an der Phaëthon-Sage) 1875	321—324
XX.*	Zur homerischen Hermeneutik, im speciellen 1) von des Patroklos Tode; 2) von der lästrygonischen Telepylos; 3) von Od. K. 183 ff.; 4) Maulesel oder Wächter. Il. K. 82 ff. 1875	325—340
XXI.	Vom Ursprung vieler abergläubischer Gebräuche der Urzeit. II. 1875	341—345
XXII.	Ein paar merkwürdige Parallelen zu mythologischen Anschauungen der Urzeit 1876	346—348
XXIII.*	Von altgriechischer Totenbestattung 1876	349—359
XXIV.	Kulturhistorische und mythologische Studien in Flinsberg 1876 und 77	360—374
XXV.	Ein Nachtrag zur Sage von Bärens' Kirchhof 1877 . .	375—378
XXVI.	Eine kulturhistorisch-pädagogische Miscelle 1877 . .	379—380
XXVII.	Zur prähistorischen Mythologie. Mythologischer Exkurs in Parallele zu folgenden Stellen: 1) „Der Sturm, der oben auf Wolken ritt, keucht ächzend hinterdrein.“ Strachwitz (mit einem Anhang über den Incubus des Mittelalters und die sogen. Teufelsbuhlschaften); 2) „Die Sonne wälzt ihr sprühend Rad ins abendliche Wogenbad.“ Derselbe. (Ixionsage); 3) „Ein Gewitter zog wolkenquirlend am Himmel vorüber.“ Mosen; 4) „Noch einmal der Wirbelwind als der Räuber des himmlischen Feuers 1878	381—395
XXVIII.*	Der volkstümliche Hintergrund im Homer etc. (eine Abwehr gegen Herrn Prof. Kammer) 1878	396—415
XXIX.	Über den Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms. Jena 1878. Eine Selbstanzeige v. J. 1879 . .	416—420
XXX.	Zeus und Kronos als Wolkenverschlinger 1879 . . .	421—427

		Seite
XXXI.	Noch einmal Zeus als Wolkenverschlinger 1879	428—429
XXXII.	Der prähistorische Osten 1879	430—437
XXXIII.	Teufelssteine und Teufelsseen 1879	438—442
XXXIV.	Der seine Kinder verschlingende und „wieder ausspeiende" Kronos 1880	443—448
XXXV.*	Warum wird Achilles schnellfüßig genannt 1880	449—454
XXXVI.	Von den polnischen Glockensagen 1880	455—460
XXXVII.	Zur Herodias-Sage 1880	461—463
XXXVIII.	Der Weihnachtsbaum 1881	464—468
XXXIX.*	Über das μῶλυ des Homer vom Standpunkt prähistorischer Mythologie 1882	469—480
XL.	Das Halsband der Harmonia und die Krone der Ariadne 1882. Mit einem Nachtrag	481—501
XLI.	Markgraf Hans im Königl. Museum zu Berlin. Eine Miscelle 1883	502—504
XLII.	Die Mythologie der Neuseeländer und der Bewohner des indischen Archipels 1883	505—513

Berichtigungen und Nachträge.

p. 94 Z. 16 lies θείοιο statt θειῖοο.

p. 110 Z. 10 von unten lies ὀδόντες.

p. 143 und 158 Anm. ist statt „Fleckeisen u. s. w." zu lesen „Berliner Zeitschr. f. Gymnasialwesen Bd. XX resp. XXI."

p. 302 Z. 6 von unten lies πότνια.

p. 334. Zu den deutschen Sagen von den Riesen, welche nur ein Beil haben, das sie sich gegenseitig unter Zuruf zuwerfen, — eine etwas primitive Auffassung von dem hin- und herfliegenden Blitz und dem hallenden Donner, — stellt sich u. a. die griechische von den 3 Riesinnen (den Gräen oder Gorgonen), welche nur ein Auge und nur einen Zahn zusammen besitzen, was auf Sonne und Blitz geht; ἕνα τε ὀφθαλμὸν αἱ τρεῖς καὶ ἕνα ὀδόντα εἶχον καὶ ταῦτα παρὰ μέρος ἤμειβον ἀλλήλοις Apollod. bibl. 2, 3, 4 cf. Urspr. d. Myth. 139. 193. 202. oben p. 260.

p. 409 Z. 9 von unten ist anzufügen: Ähnlich kehrt es bei Lucrez. III 487 ff. als allgemeine Bemerkung wieder:

Quin etiam, subita vi morbi saepe coactus
Ante oculos aliquis nostros, ut fulminis ictu,
Concidit et spumas agit, ingemit et tremit artus,
Desipit, extentat nervos, torquetur, anhelat,
Inconstanter et in jactando membra fatigat.

I.

Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum

mit bezug auf Norddeutschland und besonders die Marken.

(Eine Skizze.)

Weihnachten 1849.*)

Es gab eine Zeit, — und sie liegt nicht so fern, — wo man eine deutsche Mythologie nicht kannte, wo man, was sich an sogenanntem Aberglauben, Sagen, Märchen und Gebräuchen in Dentschland, besonders beim Landvolke, vorfand, meist verächtlich bei Seite schob, bis Jakob Grimm, wie auf andern Gebieten schöpferisch, so anch hier mit kundiger Hand die Zauberwelt deutschen Glaubens wieder heraufbeschwor und zeigte, daß eben jene Sagen, Märchen, Gebräuche und alles, was man gewöhnlich Aberglauben nennt, in seinen Hauptmassen die letzten Reste des alten deutschen Heidentums seien.[1]) Ist es gleich nicht mehr jener stattliche Urwald, in dem unsere Väter Jahrhnnderte lang ein frisches Leben führten, sind gleich seine schönsten Bäume im Sturm der Zeiten entwurzelt und statt ihrer andere ans fernen Zonen angepflanzt worden, die weithin ihre Wnrzeln verbreitet nnd hoch ihre Häupter erhoben haben;

[*) Programm des Friedr. Werderschen Gymn. zu Berlin. Ostern 1850. In Verlag bei Hertz; in erweiterter Gestalt ebendas. in einer II. Auflage 1860. (Gleichsam auch in mythologischer Beziehung ein „Programm" zu den als Fortsetzung der „Märkischen Sagen" kurz vorher herausgegebenen „Norddeutschen Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Aus dem Munde des Volks gesammelt von A. Kuhn u. W. Schwartz. Leipzig 1849.")]

1) Grimm's deutsche Mythologie I. Aufl. 1835.

noch immer blickt der alte Götterhain in allen deutschen Gauen als Busch und Gestrüpp zwischen durch, der zu uns spricht von vergangenen Tagen und von der Väter Träumen und Denken. Nichts kann mehr den innerlich stätigen Gang der Entwicklung des Menschengeschlechts, die zuletzt nur ihren eigenen Gesetzen folgt, nachweisen, als diese Thatsache. Mochte immerhin in wilderen Zeiten, wo die Gewalt alles war, auch Gewalt dem neuen Principe Raum verschaffen, um sich geltend zu machen, es bedurfte doch seiner ihm nötigen Entwicklungszeit, um sich dem Volke so vollständig einzubilden, daß es das alte ganz verdrängte. Tausend Jahre ist es her, daß Karl der Große mit Feuer und Schwert das Heidentum in Deutschland zerbrach und Kirchen und Kapellen erbaute, und erst jetzt, nachdem während dieser ganzen Zeit das Christentum und eine neue Bildung, die mit ihm einzog in das Land, am Volke gearbeitet, erst jetzt nach tausend Jahren giebt das Heidentum, auf allen Stellen vom Geiste überwunden, seine letzten Posten dem siegreichen Christentume und der neuen Zeit gegenüber auf. Erst heut verschwindet bei dem der Zahl nach größeren Teil des Volkes der letzte Glaube an die alte Geisterwelt mit ihrem wilden Jäger und ihren weißen Frauen, Nixen und Kobolden, Mahrten und Drachen, Hexen und Zauberern: ein oder zwei Geschlechter vor uns mußte die Bildung noch fortwährend dagegen ankämpfen.[1])

Freilich ist dies Haften des Heidentums erklärlich, wenn man die Verhältnisse erwägt, den Charakter des Heidentums und des Christentums, wie er besonders hervortreten mußte gegenüber den Schichten des Volks, in denen jenes sich so lange erhalten, dem Landvolke. Man kann sich nämlich kaum eine Vorstellung machen, — genauere mythologische und ethnographische Studien werden dies noch immer mehr ins Licht stellen, — mit wie wunderbaren und feinen Fäden das Heidentum das ganze menschliche Treiben und Leben umfaßt hielt.[2]) Alles trat in

1) Ja noch nicht zwei Jahrhunderte ist es her, daß das im Christentum wieder aufgestandene Heidentum jene Verfolgungen veranlaßte, die als düsteres Nachtgemälde sich in einzelnen Zügen bis in die neuesten Zeiten erstrecken.

2) Wie sehr der Volksglaube das zum Teil noch heute thut, nimmt man erst recht wahr, wenn man sich mit dem Sammeln derartiger Sachen beschäftigt.

mittelbare oder unmittelbare Beziehung zu den Wesen, die man bald sichtbar, bald unsichtbar neben sich in der Welt, besonders in der Natur, wirksam wähnte, und von denen man sich mehr oder weniger abhängig fühlte. Krieg, Jagd, Ackerbau, Viehzucht, das öffentliche und Privat-Leben, jedes Unternehmen, auch das kleinste, ward in Beziehung gesetzt zu ihnen;[1]) das stets rege Wirken der Natur, den Himmel mit seinen Erscheinungen verwebte die gläubige Phantasie mit dem irdischen Treiben; der Mensch bewegte sich gleichsam in einer Zauberwelt, und wenn er gleich in dieser Weise sie sich selber geschaffen, indem er sie so nur wahrzunehmen glaubte, so begleitete sie ihn doch von der Wiege bis zur Bahre; an seine Geburt sowohl, als an seine Bestattung knüpfte sich allerhand Glaube, der Gebräuche mannigfacher Art damit verbunden wissen wollte.[2]) So erscheint mehr oder minder jede Religion in ihrem ursprünglichen, rein volkstümlichen Charakter, der weniger in großen Kulten und Festen, als im engen Anschließen an das ganze Leben sich bekundet, und diesen Charakter hatte auch noch das deutsche Heidentum im wesentlichen bewahrt, als das Christentum es traf. Es war erst, wie man aus allem abnimmt, auf dem Wege zu dem Glanze eines homerischen Götterhimmels, wie ihn dort in Griechenland unter einem frühzeitigenden Himmelsstrich schon tausend Jahre zuvor ein regeres Leben und mit demselben ein reiches Sänger- und Priestertum geschaffen, dem der skandinavische seinerseits wohl schon wegen der längeren Dauer und des auch hier durch Schiffahrt entwickelten Verkehrs etwas näher gekommen; — Entwickelungs-Epochen übrigens, die, was sie an Glanz aufbieten, an einfacher Natürlichkeit einbüßen. Aber wie jenes Beherrschen des ganzen Lebens der Menschen, von dem wir geredet, sich mehr auf das Äußere erstreckte, so bekundete es sich auch in der Art, wie es

1) Ich erinnere nur des Beispiels halber an die vielfachen Beziehungen in den gewöhnlichen Handlungen auf den zu- und abnehmenden Mond, wie sie auch noch besonders bei den sogenannten Sympathieen hervortreten.

2) Noch heutzutage läßt man z. B. in der Stube der Wöchnerin das Licht nicht ausgehen, damit niemand, wie noch die Alten auf dem Lande wissen, dem Kinde etwas anthun, besonders aber die Unterirdischen, die Zwerge, es nicht stehlen können; — und wenn jemand stirbt, öffnet man das Fenster, daß seine Seele hinausfliege.

bis ins Kleinste herrschte, nämlich durch Gebräuche und Gewohnheiten, die der Glaube heiligte, immer als etwas mehr Äußerliches.

Dem gegenüber trat das Christentum mit seiner innern Gewalt, die sich an den innern Menschen richtete. Es verlangte zunächst mit dem Glauben an einen Gott das Bekenntnis Christi, welcher sich für der Menschen Sündhaftigkeit und Schwäche hingegeben; dann aber nur die durch bestimmte einfache Formen geregelte Verehrung desselben. So trat es dem Einzelnen gegenüber und ließ somit noch viel Raum, von den Vätern ererbte und deshalb immer noch werte Vorstellungen festzuhalten. Wo aber die Herrschaft der christlichen Kirche fester begründet wurde, verbannte sie zwar das Heidentum aus dem Vordergrund des großen öffentlichen Lebens, aber auch so blieben noch Kreise genug übrig, in denen es sich teils, wenn auch eingeschränkt, bewegen und ruhig fortbestehen, teils unter anderer Form wiederaufleben konnte. Denn zweierlei kam noch hinzu. Einmal brachte das Christentum, wie es überhaupt die Natur ausschloß, für vieles Wunderbare in derselben, was der Heide mit seinem Glauben in Verbindung gebracht und sich so gedeutet hatte, keine Erklärung mit; nur die Haupterscheinungen des Gewitters und der Wandel der ewigen Gestirne wurden, wenn auch nur äußerlich, mit dem christlichen Gott in Verbindung gebracht; in dieser Beziehung ward also der Teil des Heidentums, der sich an die Natur knüpfte, nur beschränkt, nicht vollständig beseitigt. Dann aber brachten die Verkündiger der neuen Lehre selber ja neben der christlichen Vorstellung eines Gottes den Glauben an gute und böse Geister mit, Grund genug, daß heidnische Vorstellungen in Menge sich fort erhielten, ja öfters sogar ein christliches Gewand annahmen, daß z. B. was im alten Heidentum als bös aufgetreten, in teuflisch, was als gut, in die Natur der Heiligen überging. Wurden doch selbst die höchsten Gestalten des Christentums durch die noch immer wache Naturanschauung im Volke gleichsam zu neuen Naturgottheiten umgestaltet; ward doch, um nur etwas herauszugreifen, Petrus, der himmlische Pförtner, als der zeitweilige Ordner des Wetters angesehen[1]) und ihm deshalb, z. B. im Sater-

1) So sagt man z. B. in der Ukermark bei bunt wechselndem Wetter: „hê (d. h. Gott) is allwedder nich to hûs, Petrus is an't regêren.“ vergl. Norddeutsche Sagen etc. von A. Kuhn und W. Schwartz, Abergl. 415.

land bei der Ernte ein Busch Roggen stehen gelassen;[1]) ja glaubte man doch, im Gewitter verfolge Gott selbst den Teufel, wie es der esthnische Volksglaube bestimmt hinstellt,[2]) und wie auch vieles im deutschen auf diese Vorstellung hinweist, so z. B. die noch heut in Pommern gebräuchliche Redensart: „Nun schlag Gott den Teufel tot," die gleichbedeutend mit dem: „Nun schlag ein Donnerwetter darein," auftritt. — Es blieb also, wie wir gegesehen, dem Heidentum, wenn es auch aus dem öffentlichen Leben immer mehr verschwand und wenn auch die großen Erscheinungen des Himmels nicht mehr mit ihm in Verbindung gebracht wurden, doch noch Spielraum genug in dem außerhalb desselben liegenden Leben und den Erscheinungen außerhalb jener. Besonders werden es aber hier außer den Hauptereignissen des Familienlebens, wie Geburt, Hochzeit und Tod, jene aus der Heidenzeit mit herübergenommenen Thätigkeiten der Jagd, des Ackerbaues, der Viehzucht, des Spinnens u. dgl. sein, an denen noch die meisten heidnischen Gebräuche und Vorstellungen gehaftet. Und wenn das letztere schon besonders auf das Landvolk hinweist, so wird dessen inniger Verkehr mit der Natur es auch in dieser Hinsicht geeignet erscheinen lassen, die darauf bezüglichen heidnischen Vorstellungen festgehalten zu haben, zumal wenn man die Einfachheit der ländlichen Verhältnisse hierbei in anschlag bringt, sowie die Zähigkeit, mit welcher der mehr in der Natur Lebende alles, was er ererbt, und was ihm somit lieb geworden, festzuhalten pflegt.

Aus diesen Betrachtungen aber ergiebt sich für uns, die wir etwas näher auf den heutigen Volksglauben, als den Rest des alten Heidentums, eingehen wollen, gleich etwas Wichtiges. Es bestimmt sich nämlich hiernach die Beantwortung der Frage, was eigentlich vom alten Heidentum im heutigen Volksglauben übrig geblieben sei. Man kann dies, glaube ich, nicht besser bezeichnen, als wenn man es im allgemeinen „die niedere Mythologie mit

1) Das sogenannte Peterbült, vergl. die eben erwähnten Norddeutschen Sagen, Gebr. 99.

2) Grimm, Myth. I. Ausg., Anhang p. 123 Nr. 61. „Der Donner entsteht, wenn Gott dem Teufel nachsetzt, ihn erreicht und niederschmettert. Man macht während des Gewitters Thür und Fenster zu, damit der gejagte Teufel sich nicht ins Haus flüchte und, da ihn Gott immer ereilt, dieses vom Donner getroffen werde."

ihren Gebräuchen" nennte.[1]) Alles, was sich unmittelbar auf die größern Naturerscheinungen, auf das größere öffentliche Leben bezogen, wird weggefallen sein, wenn es nicht unter anderer Form sich geborgen; festgehalten wird nur der Teil des Heidentums sein, welcher die einfachsten Thätigkeiten des Menschen, wie sie das Landvolk im großen ganzen aus heidnischer Zeit mit herübergenommen, und das Familienleben umfaßt oder sich an das stillere Treiben der Natur anschließt. In dieselben Kreise verwiesen wird auch scheinen, was sich sonst noch an Sagen und Gebräuchen daran reiht, obwohl noch oft bei genauerer Betrachtung diese hinübergreifen in das Gebiet, welches der eigentliche Glaube aufgegeben, in die Anschauungskreise, welche das Christentum und die mit demselben verbundene Bildung jenem abgerungen. Dies gilt von dem größern Teile; vereinzelt erscheint dem gegenüber und in jedem Falle besonders nachzuweisen, wo das Heidnische unter christlichen Formen fortlebt. Demnach treten wir J. Grimm, wie auch schon oben ausgesprochen, unbedingt bei, wenn er eben diesen Volksglauben zusammenhält mit den Nachrichten römischer Schriftsteller über die Hauptgötter der Deutschen und durch Vergleichung mit der verwandten nordischen Mythologie, welche sowohl ausgebildeter, als reicher überliefert worden, das Bild jener erweitert und schließlich sagt:[2]) „In unserer heidnischen Mythologie treten Vorstellungen, deren das menschliche Herz hauptsächlich bedarf, an denen es sich aufrecht erhält, stark und rein hervor. Der höchste Gott ist ihm ein Vater, Altvater, Großvater, der Lebenden Heil und Sieg, Sterbenden Aufnahme in seiner Wohnung gewährt. Tod ist Heimgang, Rückkehr zum Vater. Dem Gott zur Seite steht die höchste Göttin als Mutter, Altmutter, Großmutter, weise und weiße Ahnfrau. Der Gott ist hehr, die Göttin leuchtend von Schönheit; beide ziehen um und erscheinen im Lande, er den Krieg und die Waffen, sie spinnen, weben, säen lehrend." Aber nicht werden wir J. Grimm beistimmen können, wenn er hernach diesem entwickelteren Bilde gegenüber und den Gestalten, in denen es in dieser Weise auftritt, den Volksglauben in seiner Gesamt-

1) [Weiter ausgeführt dann bei Mannhardt „Die Götter der deutschen und nordischen Völker." Berlin 1860. S. 40 und 73, vergl. die Vorrede zu den „Germanischen Mythen" desselben Verf. Berlin 1858.]

2) Grimms Myth. 1844, p. XLI.

heit, als Entartung faßt;[1]) vielmehr werden wir nach dem Obigen — und auch die folgende Untersuchung wird das in betreff eines bestimmten Kreises bestätigen, — in dem heutigen Volksglauben, wo nicht bestimmter Bezug auf das Christentum hervortritt, den alten Volksglauben selbst nur in seinen untern, mehr rohen Schichten, wenn auch etwas zusammengedrückt, wieder zu finden meinen und, wenn wir in ihm und den sich daran reihenden Sagen und Gebräuchen nun die Göttergestalten noch selbst wurzeln sehen, so behaupte ich im Gegenteil, daß wir hier nicht die entarteten, sondern die ursprünglichen und daher auch roheren Formen derselben vorfinden.[2])

Denn einmal verhalten sich diese Gestalten zu dem vollendeten Bilde, welches man durch den Vergleich mit den nordischen erhält, wie die alten volkstümlichen Gestalten der Griechen zu den durch Verkehr und Sängertum ausgebildeten homerischen,[3]) dann aber zeigen sie durch ihr enges Anschließen an die einfachsten Lebensverhältnisse und an die Natur, welche den Menschen zunächst berührt, eben daß dies ihr ursprüngliches Element ist. Bei genauerer Betrachtung des Stoffes von diesem Standpunkte aus können wir überdies, trotz manches Lückenhaften, grade in diesen Kreisen die Wesen noch deutlich in ihrem Übergang von dem an eine bestimmte Naturerscheinung gebundenen Zustande in die freier und somit edler göttlicher Wesen, auf die der Mensch dann alles Gute und Schöne seiner eigenen Natur häuft, verfolgen. Dieser Fortschritt vom Naturwesen zum Gott, um mich so auszudrücken, tritt besonders hervor in dem Verhältnis des Volksglaubens, wenn er die Ge-

---

1) Z. B. Myth. 1844, XXXII.: „Wnotan, Donar, Zio, Phol zogen die Natur übeltätiger, teuflischer Wesen an, und die Sage von ihrem feierlichen Jahresumgang gestaltete sich zu einem wilden, wütenden Heer, dem das Volk mit Scheu auswich, wie es sich ehemals gedrängt hatte grade mit zu jenen Umzügen."

2) So z. B., denke ich, wird die spätere Auseinandersetzung unter den in der obigen Anm. 1 angeführten Vorstellungen die eines wilden, wütenden Heeres als die ursprünglichere nachweisen.

3) Wie z. B. die Hekate des griechischen Volksglaubens zur homerischen Artemis oder der rinderraubende Hermes zum homerischen.

stalten noch unmittelbar wirkend in der Natur vorstellt, gegenüber dem Kultus, wo diese Beziehung zurücktritt, der Charakter sich verallgemeinert. Die Sagen, oder besser gesagt die Mythen, bilden die Brücke zwischen beiden; sie sind gleichsam Variationen auf den Volksglauben, sie zeigen uns, wie auch in anderen Mythologien, die Naturmächte in dem mannigfachen Wechsel der Naturerscheinungen, denen sie angehören, thätig sowohl als leidend, und wie sich so endlich die Person des Gottes, als etwas Bleibendes für den Kultus herausbildet. Je reicher sich aber der deutsche Aberglaube selbst bis in seine kleinsten Teile vor uns entfaltet, je mehr wir ihn in den Sagen durch die verschiedenen Landschaften verfolgen können, einen desto tieferen Blick werden wir grade in jenes Erwachsen des alten Heidentums aus der breiten Grundlage volkstümlicher Vorstellungen thun können, und grade in dieser Beziehung ist und wird das Studium der deutschen Mythologie fruchtbringend für die übrigen, von denen wir mehr die Hauptgestalten im Strahlenglanze einer entwickelteren Zeit ohne jenen Hintergrund kennen.[1]) — Wie der Raum uns aber schon in betreff des Allgemeinen nur ein Skizzieren unserer Ansichten gestattete, so werden wir uns auch in der Ausführung beschränken müssen und können das Gesagte nur an einem Paar Hauptgestalten nachweisen. Da wird sie uns denn der Volksglaube zunächst meist nur des Nachts zur Geisterzeit,[2]) die daran sich reihenden Mythen werden sie uns in immer weiteren Kreisen, bei Tag und Nacht, das ganze Jahr hindurch thätig und in Beziehung zu den Menschen tretend, zeigen; der Kultus, so weit noch Spuren davon vorhanden, sie nicht bloß an gewisse Erscheinungen geknüpft, sondern schon von der bestimmten Natur mehr gelöst und nach allen Seiten hin das Leben beherrschend aufweisen. Das erstere wird aus der Sagenmasse noch reichhaltiger hervorblicken, während die Fäden des letzteren mehr durch das Christentum abgerissen sind.

Ehe wir aber dazu übergehen, bleibt noch eins zu bemerken. Wenn ich nämlich im großen und ganzen eine Entartung des

---

1) [Vergl. Mannhardt, Wald und Feld-Kulte. Berlin 1877, S. 350.]

2) μακάρων τοι νύκτες ἔασιν. Hesiod. Op. et dies. 730.

alten Heidentums im heutigen Volksglauben und dem, was sich daran reiht, leugne, sondern es eben in ganz anderer Weise aufgefaßt zu sehen wünsche, so bleibt doch etwas zu erwähnen, was hierher zu gehören scheint, aber nicht von unserm Volksglauben dem Christentum gegenüber insbesondere, sondern von jeder Mythologie gilt, das ist, daß die Mythologie dem Leben der Völker gleichsam nachrückt und sich so äußerlich erneuert, wodurch auch die ganze Sagenmasse dann immer einen neuen Anstrich bekommt.[1]) Es ist zunächst das, was Grimm den historischen Niederschlag von Mythen nennt, welchen auch unser Deutschland im hohen Maße kennt, wo nämlich Mythen als Sagen von Helden wiedererzählt werden, und in diesem Falle natürlich oft in etwas modificierter Gestalt. Dies hängt zusammen mit dem schon vorhin berührten Hervorbilden der Göttergestalten aus der Natur zu freien, göttlichen Wesen, die man ohne stätige Beziehung auf die Natur verehrte. So lange die Vorstellung nämlich die Gestalt nur an bestimmte Naturerscheinungen knüpfte, mußten im Glauben der Völker diese Götter als endlich, mit der Naturerscheinung entstehend und vergehend, erscheinen. Dies war die Zeit, wo die Mythen von den Göttern entstanden, die Zeit der Göttergeschichten. Als nun aber die Gestalten, die im Glauben hafteten, sich loslösten von der Naturerscheinung, zu freien Wesen wurden, die im ewigen Glanze strahlten, — wie sich diese Entwicklung auch in der griechischen Mythologie noch nachweisen läßt, — mußten auch jene Mythen, die eigentlich zu unvollkommeneren Gestalten gehörten und mit den vollkommeneren nicht mehr vereinbar waren, sich von ihnen loslösen und konnten sich so an andere Gestalten ansetzen. Und wie allen Völkern berühmte Helden in einem schönern Lichte erschienen, und man, wenn jene es nicht schon selbst thaten,[2]) ihr Geschlecht mit den Göttern in Verbindung brachte (wie die homerischen Helden alle *δῖοι* heißen), so ist demnach die Übertragung von alten Mythen auf Helden sehr erklärlich. Ein Name, welcher im Gedächtnis

3) [Vergl. die weiteren Ausführungen dann bei Mannhardt „die Götter etc.“ 1860. S. 34.] 2) Die angelsächsischen Stammtafeln gehen alle auf Wodan zurück (vergl. Grimm, Myth. 1835), und Frigg ist Ahnmutter berühmter Geschlechter, wie noch in der Sage hervortritt.

des Volkes gehaftet, trat in der Erzählung, welche die Zeit und Entwicklung außer Verbindung mit dem Gott gebracht, an die Stelle desselben, und damit ändert sich dann auch die ganze Scenerie. Dasselbe kann sich nun öfter wiederholen. Sobald der Held vergessen und ein anderer im Bewußtsein des Volkes sich in den Vordergrund drängt, tritt dieser an seine Stelle, und die Sage rückt wieder in eine näher liegende Zeit und bekommt einen neuen Rahmen. Dies gilt auch von den Resten unseres Heidentums und dadurch bekommen sie oft einen neueren Anstrich; es betrifft aber meist nur den Namen der handelnden Personen und die Scenerie der Erzählung, weniger den Inhalt der Sage oder des Mythos. Ein Beispiel wird dies vollständig ins klare setzen, und zwar wähle ich dazu eine mehr historische Sage aus unserer Nähe, wo man dies Fortrücken recht deutlich wahrnehmen kann. „Bei Pichelsdorf zieht sich nämlich eine Landzunge ziemlich weit in den See, welchen die Havel dort bildet, die man den Sack nennt. Dorthin soll einst jemand, der in der Nähe eine Schlacht geschlagen, auf der Flncht geraten, und seine Verfolger schon trinmphierend ansgerufen haben: „Nun haben wir ihn im Sack," woher auch dies Stück Landes noch heut „der Sack" heißt. „Er aber," wird weiter erzählt, „gab seinem Pferde die Sporen und stürzte sich mit ihm in den See, und wo er am andern Ufer glücklich landete, hängte er zum ewigen Andenken an den gefahrvollen Ritt Schild und Speer an einer Eiche auf, und die Stelle nennt man noch heut das Schildhorn."[1]) Soweit im allgemeinen die Sage. Gewöhnlich meint man nun, es sei Pribislaw von Brandenbnrg oder Jazco von Köpenick gewesen, der von Albrecht dem Bären bei Spandow geschlagen, hier durch die Havel gesetzt und, nachdem er zuvor gleichsam zum Versuch den Gott der Christen angerufen, Christ geworden sei.[2]) In Pichelsdorf selbst erzählen ältere Leute es vom großen Kurfürsten, jüngere, denen dieser schon anfängt zu fern zu liegen, vom alten Fritz. Es ist gleichgültig für uns, ob, was einige bezweifeln, es wirklich Pribislaw oder Jazco von Köpenick gewesen: der Schild

1) Vergl. Märkische Sagen von Kuhn. Berlin 1843. S. 126.

2) [S. Schwartz, Bilder aus der Brandenburg-preußischen Geschichte. Berlin 1875. S. 93 ff.]

wenigstens beweist, daß es weder der große Kurfürst, noch der alte Fritz gewesen. Man sieht aber an diesem Beispiele deutlich, wie im Volke derartige Sagen übertragen werden, und ermißt, wie damit sich auch das, was wir vorhin die Scenerie der Sage nannten, ändern kann, denn auch in unserer Sage würde beim alten Fritz z. B. der Schild wohl nicht haften geblieben, sondern Anderes an seine Stelle getreten sein,[1]) wenn nicht der Name der Landzunge „das Schildhorn" jenes bewirkt. — Hiernach kann es nicht auffallen, wenn wir bei den nach den Landschaften so verschiedenen Variationen der Sagenkreise dasselbe bald von einem göttlichen Wesen, bald von einem älteren oder jüngeren Helden erzählen hören; es ist das keine durch das Christentum bewirkte Entartung, sondern es ist nach einem in den Mythologieen und dem Volksbewußtsein begründeten Entwickelungsprozesse geschehen.

Die Gestalten aber, welche wir in Volksglaube, Sage und in den Resten des Kultus weiter verfolgen wollen, sind die des Wodan und seiner Gemahlin, der Frigg. An sie knüpfen sich noch von allen Göttern die meisten Erinnerungen aus dem alten Heidentum, sie sind es, welche nns ausdrücklich durch die ältesten Zeugnisse als die Hauptgötter des deutschen Festlandes hingestellt werden, wie sie auch an der Spitze des nahe verwandten nordischen Götterhimmels erscheinen.[2]) Zunächst ist es aber die weitverbreitete Sage vom wilden Jäger oder der wilden Jagd, welche sich hier der Betrachtung in den Vordergrund drängt, und die anch noch im Glauben des Volkes selbst, zumal in waldreichen Gegenden, am meisten festgehalten wird. Wie der griechische Volksglaube die Hekate mit ihren Hunden durch die Wälder ziehen ließ (Lncian Philops. c. 22 sqq.), und wie anch von den Göttern des homerischen Himmels die ihr nahe verwandte Artemis sich als jagende Gottheit bekundet,[3]) ihren Bruder Apoll noch Bogen und

1) Vielleicht gar sein Krückstock.

2) Vergl. Grimm. Myth. 1844, unter Wuotan und Frigg. Besonders ist hier die Stammsage der Longobarden bemerkenswert, wie sie Paulus Diaconus erzählt, in der Wodan (Gwodan) und seine Gemahlin Frea (Frigg) auftreten. — Wodan ist übrigens der Mercurius des Tacitus, von dem er sagt, daß die Deutschen ihn am meisten verehrten.

3) Z. B. Hom. Od. VI. 102. Auch im Glauben anderer Völker treten ähnliche jagende Gottheiten auf, so berichtet Tacitus Ann. 12, 13 vom Berge Sambulos in Persien, daß man dort den Hercules des Nachts jagend glaubte.

Pfeil ursprünglich als eine solche bezeichnet, so tritt auch noch jetzt beim deutschen Landvolke fast überall, wenn auch schon im Verbleichen, der Glaube an ein übermächtiges Wesen, das besonders zur Nachtzeit, wenn der Sturm dahinheult, in wilder Jagd mit seinen Hunden durch die Wälder zieht, hervor. Mag auch die Aufklärung dagegen ankämpfen und die Erscheinung aus dem Brausen und Heulen des Windes, so wie aus dem Geschrei der von demselben aufgeregten Vögel, namentlich der Eulen, erklären, das übrige aber als Visionen deuten, wie sie durch eine in solchen Lagen natürliche Beklommenheit des Gemüts veranlaßt werden und sich dann den überlieferten Erzählungen anschließen: der Glaube ist fast nirgends schon ganz ausgerottet, die Vorstellung selbst wenigstens noch allgemein bekannt. Der Name aber sowohl, welcher an den verschiedenen Orten für diese Erscheinung eintritt, als auch die damit verbundenen Sagen zeigen nns ganz deutlich den oben genannten Gott oder die Göttin an der Spitze dieses Zuges in riesenhaft-gespenstischer Gestalt, was in allen Mythologieen als der ursprünglichere Charakter der Gottheiten erscheint.[1]) Hat die Mittelmark gleich nur die allgemeine Bezeichnung der wilde Jäger oder die wilde Jagd bewahrt,[2]) so weist die Ukermark schon den Namen der Frigg in dieser Beziehung anf, dort heißt es: die olle Frick jage mit ihren Hunden.[3]) In Pommern, Mecklenburg, Holstein, so wie in der Priegnitz und dem nördlichen Teil der Altmark läßt man den Woden selber nachts noch jagen,[4]) und wenn man im übrigen Teil der Altmark und im Hannöverschen zwischen Elbe und Weser, ja noch stellenweise über die Weser hinaus, bei dieser Gelegenheit sagt: „der Helljäger jagt,“[5]) und südlicher, am Oberharz,

1) Anch bei Homer blickt der riesenhafte Charakter der Götter noch hindurch, vergl. Grimm. Myth. 1844, p. 289.

2) Auch in andern Gegenden, wo sonst noch bestimmtere Namen auftreten kehrt die Bezeichnung der wilde Jäger oder ewige Jäger wieder.

3) Norddentsche Sagen, S. 70.

4) „De Wode tüt“ oder „jagct“, vergl. Grimm. Myth. 1844, p. 871, 876 sqq. Müllenhoff. Schleswig-Holsteinsche Sagen, p. 372, vergl. Vorrede p. 45. Ebendahin zielt, wie wir weiter unten sehen werden: Frû Gôde, Märk. Sagen, S. 217, Norddentsche Sagen S. 2 oder Frû Gaude bei Grimm a. a. O.

5) Märkische Sagen, S. 23, Norddentsche Sagen, S. 150, 310, vergl. Anm. und die dort aus Grimm citierten Stellen.

im Braunschweigschen und Göttingschen: „der Hackelberg",[1]) so sind dies, wie auch J. Grimm namentlich von dem letzteren nachgewiesen, nichts als alte Beinamen oder besondere Bezeichnungen desselben Gottes. Im Osnabrückschen nnd im Saterlande endlich tancht noch einmal der Name des Wodan selber auf; dort heißt es der Woëjäger,[2]) hier der Woïinjäger[3]) jage. Wie aber oben schon angedeutet, sind stellenweise anch einzelne bedeutende oder eigentümliche Männer, die einen gewaltigen oder wnnderbaren Eindruck anf das Volk gemacht und in seiner Erinnerung fortgelebt, an die Stelle des alten Gottes getreten. So läßt man bei Prenden in der Mark den alten Sparr aus der Zeit des großen Knrfürsten mit der wilden Jagd ziehen,[4]) in der Ukermark einen Grafen Schlippenbach,[5]) in Schleswig-Holstein König Waldemar[6]) und König Abel u. s. w.[7]) Wenn somit diese Vorstellung sich noch, wenn anch in verschiedener landschaftlicher Gruppierung, über ganz Norddeutschland verbreitet zeigt, so kehren auch überall in den Sagen, welche sich daran reihen, neben Besonderem dieselben Grundzüge wieder nnd gruppieren sich dann mit jenem vereint zu einem gemeinsamen großen Bilde. Wir werden deshalb die einzelnen Landschaften durchwandern.

Die Mittelmark also, um mit dieser anzufangen, kennt die Erscheinung nur unter dem Namen der wilden Jagd oder des wilden Jägers. Bald ist es ein ganzer Geisterzug, an dessen Spitze nur einer hervorragt, bald ein einzelner gewaltiger Jäger, der im Geheul des Windes mit seinen Hunden[8]) durch die Luft zieht, und dem der nächtliche Wanderer sich wohl hüten muß irgendwie zu nahe zn kommen, wenn er nicht übel fahren will. „So", heißt es, „trieb einmal ein Junge sein Vieh nach dem Renneberg zu, der bei Jänickendorf unweit Luckenwalde liegt, da hörte er plötzlich über sich eine wunderschöne Musik, dazwischen aber ein gewaltiges Brausen, Heulen und Bellen der Hunde nnd den

1) Märkische Sagen, S. 17, Norddeutsche Sagen, S. 182, 203, 265, 281. Abergl. 248 und Anm. dazu, sowie Grimm Myth. 1844, p. 873 sqq. 2) Norddeutsche Sagen, S. 324. 3) Norddeutsche Sagen. Abergl. 244. 4) Norddeutsche Sagen, S. 76. 5) Norddeutsche Sagen, S. 63. 6) Müllenhoff. Schl.-Hlst. Sagen, p. 361. 7) Ebendaselbst, p. 362.

8) In der nordischen Mythologie begleiten zwei Wölfe den Gott, wie den Hackelberg zwei Hunde.

Ruf der Jäger. Da hat er sich denn, weil er schon von der wilden Jagd gehört, still zur Erde gebückt, und die wilde Jagd ist über ihn fortgezogen, ohne ihm etwas zu leide zu thun. Schlimm ist's dagegen einem andern ergangen, der auf der Wiese nach Schönfeld zu bei einem Feuer, das er sich angemacht hatte, lag; der hörte nämlich eine Stimme, die ihm zurief: „Steh auf.“ Er aber blieb liegen und regte sich auch nicht, als es zum zweiten und zum dritten Male rief. Da ward er plötzlich, weil er durchaus nicht von selbst gehen wollte, unter den Armen ergriffen und weit fortgeschleudert. Als er sich darauf etwas von seinem Schrecken erholt hatte, ging er zurück und fand nun das Feuer weit auseinandergerissen, so daß er sich die Kohlen erst mühsam wieder zusammensuchen mußte.“[1]) „Nicht viel besser ging es einer Frau im Blumenthal bei Straußberg, die mit andern noch spät abends im Walde war, wo sie Beeren gesucht. Da hörten sie nämlich, wird erzählt, von fern ein lautes „Hoho“, Peitschengeknall und Hundegebell. Weil ihr nun ein so arger Lärm im Walde noch nie vorgekommen, fragte die Frau die übrigen, was das wäre, und als sie erfuhr, daß es die wilde Jagd sei, ward sie neugierig und wollte doch gern mal den Zug, von dem sie schon so viel hatte erzählen hören, sehen; und wie sie nur wenige Schritte vorgegangen, wird der Lärm immer gewaltiger, und indem sie sich umblickt, sieht sie das Pferd des wilden Jägers dicht an ihrer Schulter; in demselben Augenblick ist sie aber auch schon zu Boden gerannt, und der Topf mit all den schönen Erdbeeren liegt zerbrochen an der Erde.“[2]) Wenn in diesen und ähnlichen Erlebnissen, wie sie an verschiedenen Orten wiedererzählt werden, der wilde Jäger nur Mangel an heiliger Scheu oder den Vorwitz strafend erscheint, so züchtigt er den Übermut auf derbere Weise. Wer es wagt in das Hallo des mächtigen Geistes irgendwie mit einzustimmen oder seiner gar zu spotten, dem wirft er eine Pferde-, zuweilen auch eine Menschen- oder Rehkeule herab, die ihm durch ihren Geruch eine abscheuliche Last wird und zauberhaft an ihm haftet, daß er sie nicht loswerden kann. Gewöhnlich heißt es dabei, der wilde Jäger habe dazu gerufen:

---

1) Märkische Sagen, S. 96. 2) Märkische Sagen, S. 175.

„Hast du mit helfen jagen,
Mußt du auch mit helfen knagen.“

Solches erzählt man auch in der Gegend von Prenden vom alten Sparr, der, wie schon oben erwähnt, dem dortigen Glauben zufolge, nach seinem Tode mit der wilden Jagd gezogen, d. h. also dort an die Stelle des wilden Jägers getreten ist. Da heißt es nämlich unter anderm, daß ein Bauer, als er einmal bei Nacht das Hallo und Jagdgeschrei gehört, in seinem Übermut mit eingestimmt habe, aber alsbald sei es still geworden, und eine Stimme habe gerufen:

„Hast du helfen jagen,
Sollst du auch helfen tragen.“

Und damit sei ihm auch sogleich eine Menschenlende auf den Rücken geflogen, an deren Fuß noch ordentlich der Schuh mit einer Schnalle saß, wo der Name dessen darauf stand, dem sie gehört, und wie sehr er sich auch bemüht, sie wieder loszuwerden, es sei ihm dies nicht gelungen, denn so oft er sie auch abgeworfen, sie hätte ihm gleich wieder auf dem Rücken gesessen, bis er sie endlich auf den Rat jemandes nach dem Sparrschen Wildkeller getragen und sie so glücklich losgeworden sei.[1]) — Ähnlich wie diesem Bauer soll es auch einem Herrn v. Arnstädt auf Groß-Kreuz gegangen sein. Der lag nämlich einst abends schon im Bett, als er die wilde Jagd vorüberziehen hörte und ihr ein „Halb Part“ nachrief. Am andern Morgen, wird gesagt, habe er zu seinem Schrecken dicht vor seinem Fenster an einem gewaltigen Haken eine große Pferdekeule zu hängen gehabt, und so oft er sie auch fortnehmen, ja den Haken hätte herausreißen lassen, Haken und Keule seien immer wieder da gewesen.[2]) Auch einem Förster bei Blankensee, der abends im Fenster lag und spottend der wilden Jagd nachrief, warf's eine Rehkeule zum Fenster hinein, mitten in das Zimmer, und die hat so übel gerochen, war auch auf keine Weise aus der Stube zu schaffen, daß alles zuletzt hat hinausgehen müssen, da es vor Modergeruch nicht auszuhalten war.[3]) Wir werden nachher noch auf diese Keule, welche der Jäger dem Spötter zuwirft, zurückkommen, hier sei

1) Norddeutsche Sagen. S. 76.
2) Märkische Sagen, S. 63. 3) Märkische Sagen, S. 102.

nur so viel bemerkt, daß, wenn es gewöhnlich eine Pferdekeule ist, dies noch recht deutlich ein heidnischer Zug zu sein scheint, denn der Genuß des Pferdefleisches war heidnisch, wie er überhaupt ja in Deutschland erst unter Einwirkung der Geistlichkeit abgekommen.[1]) In allen diesen Sagen erscheint aber der alte Gott mehr von finsterer und böser Seite, nur selten ist er gnädig; dann wandelt sich die Pferdekeule, oder was er sonst reicht, am andern Morgen in Gold.

Wenn aber die bisherigen Sagen ihn mehr in seinem Verhältnis zu den Menschen, welche ihm zufällig begegneten, schilderten, so bietet uns eine Havelländische Sage noch gradezu einen alten Mythos, in dem sich die Natur des Gottes noch genauer entfaltet, und der uns auch noch in anderer Beziehung weiter führen wird. Wie im griechischen Heidentum Apoll, dann aber auch Hermes die Nymphen oder, nach einer Sage, die Hekate selbst auf der Jagd verfolgt, wie man in Attika erzählte, der Nordwind Boreas habe die Oreithyia als Braut sich entführt, so jagt auch bei uns der wilde Jäger im Windsgebraus einem geisterhaften Weibe nach. Die hierher schlagende Sage tritt freilich in einer Gestalt auf, die nichts von der Schönheit ähnlicher griechischer Sagen an sich trägt, so daß also die Vergleichung von der verschiedenen Scenerie absehen muß. Hier heißt es nämlich, zu einem Pferdeknecht, der mal des Nachts draußen in der Koppel bei den Pferden gewesen, die grade an einem Kreuzweg lag, sei eine Frau eilig gelaufen gekommen nnd habe ihn gebeten, sie doch über den Weg zu bringen. Erst hätte er es nicht thun wollen, endlich aber hätte er sich doch bereit dazu gefunden, da sie so flehentlich ihn gebeten, und hätte sie hinübergebracht. Sogleich sei sie, so schnell sie nur konnte, weiter gelaufen, sei aber wunderbarer Weise immer kleiner und kleiner geworden, daß sie znletzt nur noch auf den Knieen zu laufen schien. Gleich darauf sei auch ein kopfloser Reiter, der wilde Jäger nämlich, mit seinen Hunden angejagt gekommen und habe verlangt von dem Hirten ebenfalls über den Kreuzweg gebracht zu werden, denn er jage nnn schon seit sieben Jahren nach jener Frau, und wenn er sie in dieser Nacht nicht

1) Grimm. Mythol. 1844, p. 41.

bekomme, so sei sie erlöst. Da brachte denn der Hirt ihn samt seinen Hunden hinüber, und es dauerte auch nicht lange, so kam der wilde Jäger zurück und hatte die Frau, welche ganz nackt war, quer vor sich auf dem Pferde zu liegen.[1]) — Eine ähnliche Sage finden wir in Mecklenburg[2]) und im Magdeburgischen;[3]) hier heißt es geradezu, der wilde Jäger jage „seiner Buhle“ nach.[4]) Die Bedeutsamkeit dieser Sage, selbst in den einzelnen Zügen, tritt noch mehr hervor, sobald man nur ihr einfach eine gegenüberstellt, die Grimm vom Grönjetten auf der Insel Möen anführt.[5]) Der Grönjette, „der bärtige Riese,“ der jede Nacht das Haupt unter dem Arm durch den Grünewald zu Pferde, seine Meute um sich, jagt, dem zur Erntezeit die Bauern ein Bund Haber für sein Pferd hinlegen, daß er des Nachts nicht ihre Saaten zertrete,[6]) derselbe Grönjette, in dem J. Grimm an der angeführten Stelle den Wodan erkennt, jagt nach der Meerfrau; ein Bauer sah ihn zurückkehren, wie er die Meerfrau tot quer über seinem Pferde zu liegen hatte: „sieben Jahr,“ meinte er, „jage ich ihr nach, auf Falster habe ich sie erlegt.“ Die Übereinstimmung der Sagen fällt in die Augen. Wem aber ist nicht schon, wenn der im Tosen und Heulen des Sturmes dahinjagende Geist oder Gott, der Wodan, seiner Buhle nachjagend gedacht wird, der deutsche Ausdruck „die Windsbraut“ (venti conjux) eingefallen, der auch in älteren Dialekten vorkommt und mehr den einzelnen Windstoß, den Wirbelwind, welcher dem Sturm vorangeht, bezeichnet,[7]) während im wilden Jäger mehr ein größeres Unwetter hervortritt? und so erscheint denn auch in einer märkischen Sage die Windsbraut ganz in ähnlicher Weise persönlich aufgefaßt, wie sonst der wilde Jäger.[8]) „Es war,“ heißt es, „ein Edelfräulein, welches die Jagd über alles liebte und die Saaten des Landmannes verheerte, dafür ist sie nun verwünscht mit dem

1) Norddeutsche Sagen, S. 115. 2) Ebendaselbst. 3) Ebend. S. 151. 4) Auch in oberdeutschen Sagen jagt der wilde Jäger der Waldfrau nach; vergl. Grimm. Myth. 1844, p. 881 sqq. 5) Grimm. Myth. 1844, p. 896. 6) Auch unserm Wodan läßt man noch in einigen Strichen Norddeutschlands bei der Ernte einen Busch Roggen stehen, so nach den Märk. Sagen, p. 337, vergl. Vorr. p. VI. in der Altmark; nach älteren Zeugnissen bei Grimm. Myth. 1844 p. 141 in Mecklenburg; nach den Norddeutschen Sagen, Gebr. 97 und 98 im Hannöverschen, s. Anm. das. 7) Grimm. Myth. 1844 p. 598. 8) Märkische Sagen, S. 167.

Sturm in alle Ewigkeit dahinzufahren.“ Noch mehr Halt gewinnt diese Vorstellung durch den Glauben, den Wolf aus den Niederlanden berichtet. „Wenn Wirbelwinde,“ heißt es „dort, „auf Erden wüten und alles mit sich fortreißen, so ist das nichts anderes, als die fahrende Mutter, welche ihre Umzüge hält.“[1]) Es tritt hier also eine zwiefache Auffassung des Unwetters auf, nebeneinander erscheint im Sturmesbrausen ein männliches und ein weibliches Wesen:[2]) wenn „die Windsbraut“ daher gejagt kommt und ihr nach „der Sturm“ tost, ist es der Sturmesgott Wodan, der seine Buhle, sein Weib, die fahrende Mutter verfolgt. — Falls man aber noch zweifeln könnte, ob dies eine andere als die Frigg sei, welche auch in der nordischen Mythologie mit edlerem Ausdruck als seine Gemahlin erscheint, und die auch, wie die vorher in den Anmerkungen erwähnte Stammsage der Longobarden zeigt, in Deutschland es gewesen, so tritt die Ukermark mit ihren Sagen von der Frigg dafür ein. Denn nicht allein, daß sie überhaupt hier gleich dem Gotte, wie schon oben bemerkt, im Sturmesgebraus mit ihren Hunden durch die Luft ziehend gedacht wird, eine Sage knüpft sich noch an ihren Namen, in welcher sie recht eigentlich als „Windgöttin“ und somit auch hierin als des Wodan Genossin, als Windsbraut, auftritt.[3]) „Vor Jahren,“ wird erzählt, „als noch der Mahlzwang herrschte, und die Naugartner noch nach der Boitzenburger Mühle mußten, um dort ihr Mehl mahlen zu lassen, fuhr einmal ein Bauer erst spät abends mit seinem mit Säcken beladenen Wagen heim.[4]) Da hörte er plötzlich ein gewaltiges Toben, und gleich darauf kommt auch die alte Frick mit ihren Hunden dahergestürmt. Der Bauer in seiner Herzensangst

1) Wolf, Niederländische Sagen, 1843, Nr. 518. Auch im schwedischen Volksglauben kündigt sich die Waldfrau durch einen Wirbelwind an.

2) So tritt auch im Griechischen neben dem männlichen ἄνεμος eine weibliche θύελλα (und ἄνεμος ist in dem Neugriechischen der Teufel, Grimm. Myth. p. 295).

3) [In der auf der vorigen Seite von der Insel Möen beigebrachten Sage führt der Name Meerfrau auf die himmlische Wassergöttin, d.h. die Wolkenfrau als Regengöttin, eine höchst charakteristische Modification!] Über die Erweiterung übrigens des Mythos vom Verfolgtwerden der Frigg durch Wodan im gesamten Mythenkreise beider Götter s. am Ende dieser Abhandlung.

4) Die Scenerie ist alt und neu zugleich; den Charakter des Alten hat sie für die Gegenwart, den des Neuen in Rücksicht auf das Alter des Mythos selber.

wußte nicht anders sich zu helfen, als daß er seine Mehlsäcke den Hunden dahinschüttete, die auch sogleich gierig darüber herfielen und alles Mehl auffraßen; hätte er das nicht gethan, so wäre es ihm schlecht ergangen. Betrübt kam er nun mit seinen leeren Säcken nach Hause und sagte zu seiner Frau: „Mutter, mir ist es schlimm ergangen, mir ist die alte Frick begegnet, und da hab ich nur eiligst ihren Hunden das Mehl vorgeschüttet, um sie los zu werden.“ „Nun,“ sagte die Frau, „sind die Säcke leer, so wirf die auch nur hin.“ Das that der Mann, aber wie verwundert war er, als er am andern Morgen an der Stelle alle seine Säcke wieder wohlgefüllt dastehen sah.“[1]) — Wie der Wind sonst selbst als gefräßig und hungrig dargestellt wird, so sind es hier die Hunde der im heulenden Gebraus dahinziehenden Göttin, und wie ihnen jener Bauer seine Mehlsäcke hinschüttete, um sie zu beschwichtigen, so schüttete nach Prätorius Weltbeschr. bei Grimm[2]) zu Bamberg, als starker Wind wütete, ein altes Weib ihren Mehlsack aus dem Fenster in die Luft und sprach: „Lege dich, lieber Wind, bring das deinem Kind.“ „Sie wollte damit,“ heißt es weiter, „den Hunger des Windes, als eines fräßigen Tieres, stillen.“[3]) Und wenn noch ein Zweifel übrig bliebe, daß die Sage und die Erscheinung der Frick in ihr auf demselben Glauben und derselben Anschauung beruhe, daß nämlich, wenn der Wind das Mehl zerführt, er seine oder seiner heulenden Hunde Gefräßigkeit sättige, man ihn demnach durch hingeschüttetes Mehl beschwichtigen könne, so stellt sich zur Bestätigung noch ein norwegisches Märchen, das Grimm ebendaselbst citiert, vom Nordwind ein, der dreimal einem Kerl das Mehl wegnimmt, ihn aber hernach dafür durch kostbare Geschenke begütigt. Wenn aber Grimm hinzusetzt, der Nordwind erscheint hier ganz als ein grober, gutmütiger Riese, so möchte ich das nun doch nicht in dieser Weise auf die Frick angewendet wissen, vielmehr dürfte das Verzehren des Mehls durch die Hunde aus der Natur der Gottheit, das Erstatten aber aus dem Charakter derselben als eines gött-

1) Norddeutsche Sagen, S. 70. 2) Mythologie 1844, p. 602. 3) Auch nach der Chemnitzer Rockenphilosophie muß man dem Sturmwind einen Mehlsack ausstäuben und dazu sprechen: „Siehe da, Wind, koch ein Mus für dein Kind.“ Grimm. Myth. 1835, Abergl. 282, vergl. Kuhn in Haupts Zeitschrift VI. p. 131.

lichen, und deshalb auch gütigen Wesens zu erklären sein.[1]) Wir hätten dann hier einen deutlichen Übergang aus der an die Naturerscheinung gebundenen Göttergestalt zum freien, göttlichen Wesen, das mehr aus Charakter gnädig ist, und wenn letzteres, wie auch schon oben erwähnt, in den Sagen vom wilden Jäger seltener hervortritt, so findet das eben seine Erklärung darin, daß in denselben die Gottheit überhaupt noch an der bestimmten, meist wilden Naturerscheinung gebunden ist, sie sich also, nur so lange sie sich in diesem Kreise bewegt, dem Charakter derselben gemäß zeigen kann.

Diesen Charakter bestätigen nun aber die entsprechenden Sagenkreise der übrigen Landschaften, auf welche wir schon oben hingedeutet, teils bieten sie uns neue Gesichtspunkte. Überwiegend zeigen uns aber diese den männlichen Gott in der Naturerscheinung, nur erwähnten wir schon oben für Mecklenburg jene auch auf das weibliche Wesen hindeutende Sage, und auch sonst finden sich hier noch Spuren der weiblichen durch die Luft hinziehenden Göttin. Zunächst ist es aber der Wodan, der Wod, welcher hier jagt. „Oft bellen die Hunde in der Luft," sagt J. Grimm,[2]) „in finsterer Nacht auf den Heiden, in Gehölzen und Kreuzwegen. Der Landmann kennt ihren Führer, den Wod, und bedauert den Wanderer, der seine Heimat noch nicht erreichte, denn oft ist der Wod boshaft, selten mildthätig. Nur wer mitten im Wege bleibt, dem thut der rauhe Jäger nichts, darum ruft er auch den Reisenden zu: „Midden in den Weg." Ein Bauer kam einst trunken in der Nacht von der Stadt, sein Weg führte ihn durch einen Wald, da hörte er die wilde Jagd und das Getümmel der Hunde und den Zuruf des Jägers in hoher Luft. „Midden in den Weg! Midden in den Weg!" ruft eine Stimme, allein er achtet ihrer nicht. Plötzlich stürzt aus den Wolken, nahe vor ihm hin, ein langer Mann auf einem Schimmel. „Hast Kräfte?" spricht er, „wir wollen uns beide versuchen, hier die Kette, fasse sie an, wer kann am stärksten ziehen?" Der

1) [Die im Obigen entwickelte Anschauung der heulenden Winde als heulender Hunde wurde dann bestätigt von Mannhardt, Germ. Mythen, S. 217 ff. durch Beibringung des norwegischen Rätsels „da steht ein Hund auf dem Glasberg und bellt ins Meer hinaus." — Auflösung ist „der Wind."]

2) Germ. Myth. 1844, p. 876 sqq. nach Lisch Mecklenb. Jahrb.

Bauer faßte beherzt die schwere Kette, und hoch auf schwang sich der wilde Jäger. Der Bauer hatte sie um eine nahe Eiche geschlungen, und vergeblich zerrte der Jäger. „Hast gewiß das Ende um die Eiche geschlungen?“ fragte der herabsteigende Wod. „Nein,“ versetzte der Bauer, welcher sie eiligst losgewickelt, „sieh, so halt ichs in meinen Händen.“ „Nun so bist du mein in den Wolken,“ rief der Jäger und schwang sich empor. Wieder schürzte schnell der Bauer die Kette um die Eiche, nnd es gelang dem Wod nicht. „Hast doch die Kette um die Eiche geschlungen!“ sprach der niederstürzende Wod. „Nein,“ erwiderte der Bauer, der sie wieder schon in den Händen hielt, „sieh, so halt ich sie in meinen Händen.“ „Und wärst du schwerer als Blei, so mußt du hinauf zu mir in die Wolken.“ Blitzschnell ritt er aufwärts, aber der Bauer half sich auf die alte Weise. Die Hunde bollen, die Wagen rollten, die Rosse wieherten dort oben, die Eiche krachte an den Wurzeln und schien sich zn drehen. Dem Bauer bangte, aber die Eiche stand. „Hast brav gezogen,“ rief der Jäger, „mein wurden schon viele Männer, du bist der erste, der mir widerstand! Ich werde dirs lohnen!“ Laut ging die Jagd an: Hallo! Hallo! Wol! Wol! Der Bauer schlich seines Weges, da stürzt aus ungesehenen Höhen ein Hirsch ächzend vor ihm hin, und Wod ist da, springt vom weißen Rosse und zerlegt das Wild. „Blut sollst du haben und ein Hinterteil dazu!“ „Herr,“ sagt der Bauer, „dein Knecht hat nicht Eimer noch Topf.“ „Zieh den Stiefel ans!“ ruft Wod. Er thats. „Nun wandere mit Blut nnd Fleisch zu Weib und Kind.“ Die Angst erleichterte anfangs die Last, aber allmählich ward sie schwerer und schwerer, kaum vermochte er sie zu tragen. Mit krummem Rücken, vom Schweiße triefend, erreichte er endlich seine Hütte, und siehe da, der Stiefel war voll Gold, und das Hinterstück ein lederner Beutel voll Silber.“ Die Sage klingt altertümlich und großartig. Schon die Kette, an welcher der Gott seine Kraft den Bauer versuchen heißt, erinnert an die Stelle im Homer,[1]) wo Zeus alle Götter und Göttinnen, um seine Macht zu erproben, an einer Kette anfassen heißt und versuchen, ob sie ihn herabzögen; ihm würde es ein leichtes sein, sie mit Erde und Meer in die Höh zu ziehen und

1) Hom. Il. VIII. 20 sqq. [die Kette ist der Blitz, s. Ursp. d. Myth. u. Poet. Natur. II.]

die Kette dann um des Olympos Gipfel zu schlingen, daß alles in der Luft schwebe. Unsere Sage ist aber noch charakteristischer durch den natürlichen Hintergrund, welchen sie bietet. Es ist der hoch oben in den Wolken dahinfahrende Sturmesgott, der ebenso wie er aus der Höhe herniederstürzt, so auch alles zu sich hinaufreißen will, daß die Erde wankt, und die Bäume sich in ihren Wurzeln drehen. Furchtbar in der Erscheinung, ist er nur gnädig, weil er einen Ebenbürtigen glaubt gefunden zu haben, denn Stärke achtete die alte Zeit selbst am Gegner. Es ist das aber noch besonders hervorzuheben, daß, während wir bisher nur den Gott gleichsam in den niederen Luftschichten sein Wesen treibend, in wilder Jagd einherjagend oder der Windsbraut nacheilend sahen, er durch die ganze Schilderung dieser Sage in die höheren Luftschichten, in die Wolken entrückt wird. Das weiße Roß, was er hier und auch sonst reitet (der nordische Sleipnir, dessen wunderbare Schnelligkeit gefeiert wird),[1]) ist darnach wohl nichts anderes, als die Wolke selbst, auf der er einherjagt, ähnlich wie es in der Bibel von Gott heißt, „der du dahinfährst auf den Wolken," und auch sonst bei den an Naturanschauungen reicheren Dichtern die Vorstellung von Wolkenrossen etwas ganz Gewöhnliches ist.[2]) Wir gehen aber noch weiter. Wenn es von des Wod Zuge, welcher sich oben in den Wolken fortbewegt, heißt, „die Hunde bollen, die Wagen rollten, die Rosse wieherten," so ist das nicht bloß der Sturm, der mit seinen Hunden dahinheult, sondern er ist zum größeren Unwetter angeschwollen, mit einem Wort, der Wod tritt hier in der Erscheinung des Gewitters auf, seine Gestalt geht in die des Gewittergottes über. Der Unterschied ist nur der, daß, während sonst Donner und Blitz, für sich bestehend, als persönliche Wesen aufgefaßt erscheinen, wie auch noch die Erinnerung an den alten Donar sich in dem ihm geheiligten Donnerstag erhalten,[3]) hier Donner und Blitz, wie wir gleich sehen werden, nur als mit dem Auftreten des Sturmesgotts verbundene Erscheinungen und somit als Äußerungen seiner oder der ihn umgebenden Tätigkeit angesehen werden. Während nämlich Wodan dem Zuge

1) Grimm. Myth. 1842, p. 140. 2) Z. B. bei Lenau, beim Grafen von Württemberg. 3) Grimm. Myth. 1842, p. 112.

auf weißem, oder wie wir gleich hier hinzusetzen können, auch öfters auf schwarzem Wolken-Rosse — nur das weiße ist besonders an seiner Gestalt haften geblieben, — voraneilend erscheint,[1]) tönt durch das Geheul der Hunde das Rollen der nachfolgenden Wagen, wie auch sonst beim Umzug namentlich der Göttin Wagen erwähnt werden. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich schon dies auf das Rollen des Donners beziehe, wie auch sonst die Ähnlichkeit namentlich des fernen, dumpf hinrollenden Donners mit einem auf einem Gewölbe dahinrollenden Wagen eine derartige Anschauung bei Griechen sowohl als Deutschen hervorgerufen, daß man ganz gewöhnlich den Donner dem Wagen des Gewittergottes zuschrieb, sich diesen stets in einem solchen dahinfahrend dachte.[2]) Wenn dies aber nur ein Moment in der das Auftreten des Gottes begleitenden Schilderung ist, welches darauf hinzudeuten scheint, so bieten sich in der Natur des Wodan selbst, wie sie uns in den Sagen vorliegt, einige Züge dar, die das Hinübergreifen derselben in den Gewittergott ziemlich außer Zweifel setzen: es ist zunächst der schon oben erwähnte, auch in Mecklenburg, kurz überall, wo der Wodan auftritt, in derselben Weise hervortretende Glaube, daß der Gott eine Keule herabwerfe und sie mit seinem Nachruf begleite, eine Keule, die meist stinkend sei, selten nur, wenn der Gott gnädig, in Gold oder, wie in der letzten Sage, in Silber sich wandle. Beides bietet nämlich auffallende Anlehnungspunkte an die den Sturm oft begleitende Erscheinung des Blitzes und Donners. Wenn man nämlich in der Nähe einen Blitz herniederfahren sieht, so sieht es aus, als ende er in einen dicken Tropfen, einen Klumpen, eine Keule. Dazu stimmen nun mannigfache mythische Vorstellungen.[4]) Ich will den ähnlichen Ausdruck „Donnerkeil" ganz bei Seite lassen, so schleudert doch der nordische Donnergott Thor im Blitz einen wunderbaren Hammer, den Miölnir, nieder, der von selbst in seine Hand zurückkehrt,[5]) und dies findet, wie auch J. Grimm anführt, seine Ergänzung in der noch später auch in Deutschland hervortretenden Vorstellung eines vom Himmel herab-

1) Z. B. Harrys bei Grimm. Myth. 1842, p. 881. 2) Grimm. Myth. 1842, p. 151.
3) [Vergl. auch Seifert, Hildesheimsche Sagen. 1854. I. p. 175. II. 154.]
4) [Auch in indischer Mythologie. Kuhn, Herabk. d Feuers. 1859. p. 29. Anm.]
5) Grimm. Myth. 1844, p. 164.

geworfenen Hammers[1]) oder Schlegels[2]) oder einer feurigen Axt.[3]) Wenn aber Grimm weiter sagt: „Saxo p. 41 stellt den Miölnir als eine Keule (clava) ohne Griff dar, was zu der eddischen Erzählung von der Verfertigung des Hammers stimmt, wo ihm als einziges Gebrechen angerechnet wird, daß sein Schaft zu kurz sei, so stellt sich das ganz zu der Vorstellung einer im Blitz herniederfahrenden Keule, von der wir geredet.[4]) Diese Keule erscheint dann natürlich aus der Hand des jagenden Gottes geschleudert als Jagdstück, als Pferde-, Reh- oder Menschenkeule, wie sie in der Hand des die Riesen bekämpfenden Thor mehr als Streithammer gilt. Dazu scheinen auch bestätigend die sie begleitenden nähern Umstände zu stimmen. Der stinkende Geruch nämlich, welcher mit dem Wurf oft verbunden, würde auf den Schwefelgeruch, welcher den ein-

---

1) Ebendaselbst p. 165. Auch den Griechen ist die Vorstellung eines vom Himmel herabgeworfenen Hammers nrsprünglich wohl nicht fremd gewesen. So erklärt sich wenigstens das Bild bei Hesiod. Theog. V. 722 sqq.

ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
ἐννέα δ'αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιὼν δεκάτῃ ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο.

Und wenn Zeus bei Homer, wie bekannt, der Here droht, ihr ἄκμονας an die Füße zn hängen, wenn er sie zur Strafe zwischen Himmel und Erde schweben ließe, so scheint dies auch in denselben Anschanungskreis zn gehören. [cf. Poet. Naturanschauungen II. p. 35.] — Personificiert übrigens, wie „der Hammer" bei den Dentschen (Grimm. Myth. 166), ist Ἄκμων der Vater des Οὐρανός.

2) Grimm. Myth. 1844. Nachtrag zu p. 125: „Der vom Himmel geworfene Schlegel wird also nichts als ein Donnerkeil sein." 3) Ebendaselbst p. 773.

4) Anch für die anderen oben angeführten Erscheinungen, als ende der Blitz in einen Klnmpen oder dicken Tropfen (Knänl), finde ich in ähnlicher Weise. mythische Belege. Auf ersteres z. B. beziehe ich den von Grimm. Myth. 1835, Anh. p. XXIV. angeführten Aberglauben, daß die Esthen in älterer Zeit meinten, „Gott werfe den Wölfen Klnmpen ans den Wolken herab, wenn sie heulten, um ihren Hnnger zu beschwichtigen; sie riefen ihn dann nämlich nm Nahrung an." Es sind die den Sturmesgott nmheulenden (Hnnde oder) Wölfe (beide Tiere begleiten ja auch den Wodan), denen er aus den Wolken (im Blitz) Klumpen zuwirft. — Was aber das letztere anbetrifft, so scheint darauf zu gehen, wenn der Teufel, der vielfach an die Stelle des alten Donnergotts getreten, sich aus dem Knänl entwickelt, oder nach einer schwedischen Volkssage, die Riesen, welche Thor im Gewitter verfolgt, sich in Gestalt eines Knänls oder einer Kngel auf die Wiesen herabrollen, um ihm zn entgehen.

schlagenden Blitz begleiten soll, gehen, während der dem Blitz nachhallende Donner sich zu dem nachfolgenden Rnf des wilden Jägers stellt, mit dem er seinen Wurf in stereotyper Weise begleitet. Nennt ja doch anch die Bibel den Donner in poetischer Anschannng Gottes Stimme und Gottes Brüllen, wie anch der Graf v. Württemberg, in dessen Liedern oft volkstümliche Naturanschannngen anklingen, ein Lied „Gewitter" überschrieben mit den Worten anfängt:

Des Himmels Jägerrnf erscholl
In fernen Donnerschlägen n. s. w.

Der Gegensatz endlich, daß sich, was der Wodan im Blitz herabwirft, in Gold oder Silber verwandelt, paßt anch dazu, indem, wenn der Gott gnädig ist, der Übergang des Herabgeworfenen in Gold oder Silber beim Lenchten des Wurfs erklärlich ist.[1]) Wenn endlich eine Sage, welche der höllische Protens[2]) uns aufbewahrt, einen Studenten, — denn auf einen solchen ist es dort übertragen — dem der wilde Jäger eine Kenle mit dem erwähnten Znruf herabgeworfen, um seine Vernnnft kommen läßt, so kann das nur die aufgestellte Behauptung, indem es noch auf die mit dem Blitz verbundene lähmende Kraft geht, bekräftigen. Es kann dies alles freilich nnr die Vorstellung und den Glauben, daß der in den Wolken vorüberjagende Gott eine Keule herabwerfe, die meist gewaltigen Gestank mit sich bringe, und dem Wurf noch einen drohenden Nachrnf hinzufüge, daß ferner der, welchen es treffe, gelähmt werde, oder im andern Fall der Wnrf eigentlich gold- oder silberreich gewesen sei, erklären wollen: wie das dann im einzelnen ausgemalt worden, ist Sache der Phantasie, ist Scenerie, welche sich nach den Beziehungen, in denen man das Ganze faßt, richtet. So hat z. B. der Nachruf: „Hast du mit helfen jagen, sollst dn anch mit helfen knagen," welcher dem zugesandt ward, der dem jagenden Gewittergott nachgeb̈ölkt oder „Halb part" gerufen, sein Entstehen zunächst zwar in dem Glanben eines erfolgten Nachrufs überhaupt, die bestimmte Form aber in Beziehnng auf den Spötter gefunden, der gleichsam mitznjagen

1) [Bestätigt u. a. von Schambach u. Müller, Niedersächsische Sagen, 1855. p. 420.] 2) Der höllische Proteus oder tausendkünstige Versteller, vermittelst Erzählungen der vielfältigen Bild-Verwechslungen erscheinender Gespenster u. s. w. Nürnberg 1695.

gewagt. Die Vorstellung aber, daß grade ein Spötter dem Gewitter gegenübertritt und durch den heruntergeschleuderten Blitz oder mit Bezug auf unsere Darstellung durch den mit demselben verbunden gedachten Wurf gestraft wird, findet seine Analogie auch in dem Teil des spätern Volksglaubens, der sich an die christlichen Anschauungen anlehnt, so daß beide Sagen nicht nur in ihrer steten Wiederkehr an den verschiedensten Orten, sondern auch in ihrem Grundgedanken übereinstimmen und sich nur durch verschiedene Anschauung, welche in ihnen obwaltet, unterscheiden. Ein paar Beispiele von letzterem werden genügen, dies zu beweisen. Zu Alt-Barnim bei Wrietzen, heißt es, saßen einmal die Bauern in der Schenke, da erhob sich ein gewaltiges Gewitter, und es donnerte und blitzte fürchterlich. Einer der Bauern aber war ein gar frecher Gesell, der sprach zu den andern: „Ich will einmal hinausgehen und ihm eins schenken, da wird er sich wohl beruhigen!" sprachs und trat mit dem vollen Glase hinaus vor die Thür, aber kaum hatte er den Fuß hinausgesetzt, so fuhr ein gewaltiger Blitz vom Himmel und schlug ihn, daß er nimmer wieder erwachte. Ein anderer bei Päwesin, wo sie grade während eines Gewitters beim Tanz waren, wollte dem lieben Gott oder Petrus ein Prosit zutrinken. Auch ihn traf eine ähnliche Strafe.[1]) Der Gott des christlichen Volksglaubens erschlägt also einfach mit dem Blitz den Spötter, der heidnische wirft eine stinkende Keule demselben herab, als Anteil an seiner Jagd, und begleitet den Wurf mit höhnendem Donnerruf, auch lähmt er dabei.

So weit Mecklenburg, auf das wir hernach jedoch noch einmal zurückkommen müssen. In Holstein und Schleswig jagt nun der Wode, Wohljäger, Wau oder An,[2]) auch schlechtweg der wilde Jäger genannt oder an einzelnen Stellen unter historischem Namen König Abel, König Waldemar[3]) oder der bischöfliche Jagdmeister Blohm,[4]) welcher bei Lebzeiten die Jagd über alles liebte. Er jagt auf weißem Pferde unter Jagdgeschrei, Peitschenknall und Pferdegewieher. Hallo! Hallo! Hop! Hop!

1) Norddeutsche Sagen, S. 123, Nr. 1 und 2. 2) „Stufenweise Verderbnisse des Namens des Gottes." S. die oben angeführten Sagen von Müllenhoff, Vorrede p. 45 und p. 369 sqq. 3) S. oben p. 13, Anm. 6, 7. 4) S. Müllenhoff, p. 371.

ist sein Jagdruf. Es ist der Sturmesgott, wenn es von seinem Zuge heißt: „wo er entlangzieht, da stürzen die Zäune krachend zusammen, und der Weg ebnet sich ihm." Mit dem Gewitter erscheint er in Verbindung, wenn er bei Meinsdorf einem Bauer, der mit eingestimmt in das Jagdgeschrei, eine Pferdekeule mit den Worten herunterwirft: „Hest du mit jaegt, schast du oek mit fräten;" nur selten wandelt sich die so gebotene Gabe in Gold, meist ist es stinkend wie Aas. Aber ein neuer Bezug tritt hervor. „Unter furchtborem Rametern, heißt es, keem Künig Abel dahäer mit syne Jagd. Tein Hunde harr he by sik, ganz witte, de harrn fürige Tungen uet den Hals hengen;"[1]) Dampf und Feuer speien sie aus. Auch die Hunde des wilden Jägers im Sundewittschen haben feurige Augen und Zungen. — Bei dem Anschauungskreise, in welchem sich diese Sagen nach den oben gewonnenen Grundlagen bewegen, glaube ich nicht zu fehlen, wenn ich die feurigen Zungen der Hunde, welche den Wodan im Unwetter umheulen, in Beziehung bringe zu den züngelnden Blitzen; wie nämlich die Erscheinung selbst sich modificiert, so nüanciert sich auch die Anschauung.

Kehren wir nun nach Mecklenburg zurück, woran sich auch im Folgenden die Priegnitz und der nördliche Teil der Altmark schliesst, so begegnen wir dort noch neben dem Erwähnten, hier aber allein, dem nächtlichen Umzuge der Frau Gaue, Gode u. s. w.[2]) „Es war einmal, heisst es, eine reiche vornehme Frau, die heißt Frû Gauden; so heftig liebte sie die Jagd, daß sie das sündliche Wort sprach: „dürfe sie immerfort jagen, wolle sie nie zum Himmel ein." Frau Gauden hatte 24 Töchter, die gleiches Verlangen trugen. Als nun einmal Mutter und Töchter in wilder Freude durch Wälder und Felder jagten und wieder das ruchlose Wort: „die Jagd ist besser als der Himmel!" von ihren Lippen erscholl, siehe, da wandeln sich plötzlich vor den Augen der Mutter die Kleider der Töchter in Zotten, die Arme in Beine, und vier und zwanzig Hündinnen umklaffen den Jagdwagen der Mutter, vier übernehmen den Dienst der Rosse, die übrigen umkreisen den Wagen, und fort

1) Müllenhoff, p. 364, vergl. 361. 2) Die Belegestellen hierzu, wie zu den folgenden Sagen sind p. 12, Anm. 4, angegeben.

geht der wilde Zug zu den Wolken hinauf, um dort zwischen Himmel nnd Erde, wie sie gewünscht hatten, unaufhörlich zu jagen, von einem Tage zum andern, von einem Jahr zum andern. Längst schon sind sie des wilden Treibens überdrüssig und beklagen den frevelhaften Wunsch, aber sie müssen die Folgen ihrer Schuld tragen, bis die Stunde ihrer Erlösung kommt. Noch immer aber jagt sie mit ihren kleinen Hunden, und mancher hat sie gehört." Ich habe diese Sage ausführlich wiedergegeben, einmal zur Vergleichung mit der oben angeführten märkischen Sage von der Windsbraut, dann auch weil sie trotz der Ähnlichkeit dnrch das ihr Eigentümliche, im Zusammenhang mit den übrigen Sagen von Frau Gauden, es wahrscheinlich macht, daß auch in Mecklenburg neben dem männlichen umziehenden Gott, ebenso wie in der Ukermark die Frick, so auch hier eine weibliche Gottheit gestanden, wenn auch der Name Frû Gode oder Gaue selbst nur als ein Mißverständnis nnd demnächstige Übertragung aus Frô Gwode, d. h. Herr Wodan anzusehen. Heißt doch anch in dem angrenzenden Teil der Altmark der Büschel Roggen, der noch hentzutage auf dem Acker stehn bleibt, Vergodendeel, d. h. Frô Goden Deel, das für den Frô Gwodan bestimmte Teil, denn Ver ist gewöhnliche Abkürzung für das alte Frô, „Herr", das dem weiblichen „Frau" gegenüberstand, aber im Lauf der Zeiten verloren gegangen ist. [1]) — Wenn aber im übrigen die Sagen, welche noch von der Frû Gaue oder Gode erzählt werden, den bisher vom Wodan und der Frigg erwähnten sich anschließen, sie z. B. dem, welcher ihr nachjucht, ein Bein herunterwirft und ruft: „Heste met jûcht, müste ôk met frêten", so ist es doch noch ein öfter wiederkehrender neuer Zug, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Wie in den märkischen Sagen der wilde Jäger sowohl, als das Weib, was er verfolgt, also die Windsbraut, nicht leicht über den Kreuzweg können, so sind diese anch der Frû Gaue, — wir behalten den Namen bei, — ein Stein des Anstoßes. und so oft sie sich auf einen solchen verirrt, zerbricht sie

1) Siehe Märkische Sagen, p. VI. sq. und 337 sp., vergl. Norddeutsche Sagen, Anm. zu Gebr. 174—178. Grimm. Myth. 1844, p. 142 Anm. und 232. Die Form Gwodan ist schon oben erwähnt.

etwas an ihrem Wagen, das sie selbst nicht wiederherznstellen vermag. In solcher Verlegenheit kam sie einmal, als stattliche Frau gekleidet, einem Knechte zu Boek vor sein Bett, weckte ihn auf und bat ihn flehentlich um Hilfe in ihrer Not. Der Knecht ließ sich erbitten, folgte ihr zum Kreuzwege und fand da, daß das Rad von ihrem Wagen abgelaufen war. Wie Frau Gauden ihn beschenkte, als er ihr geholfen, so beschenkte sie ein andermal einen Mann zu Conow, der eine Deichsel an ihren Wagen setzte, und noch ein andermal eine Frau zu Göhren, die ihr den hölzernen Stecken in die Deichsel schnitt, über welchem die Wage hängt. Beide erhielten für ihre Mühe, daß die von der Deichsel und dem Wagenhalter abgefallenen Späne sich in schieres, prächtiges Gold verwandelten. Ähnliches wird in der Priegnitz von Frau Gode berichtet. Halten wir den diesen Sagen zu Grunde liegenden Glauben und die Anschauung fest, — und nm Erklärung beider handelt es sich ja wieder — so zerbricht der dahinziehenden Göttin etwas, wie z. B. ein Rad, an ihrem Wagen, sie muß daran arbeiten lassen, ehe sie weiterkann, und die Späne, die dabei abfliegen, werden zu Gold.[1]) Wenn die herunterfahrende Keule, die der Gott oder die Göttin entsenden und mit ihrem hallenden Nachruf begleiten, eine Auffassung des einschlagenden Blitzes zeigte, die fenrigen Zungen der im Sturm dahinheulenden Hunde anf den züngelnden Blitz, der den dunklen Wolkenzug durchbricht, gingen, so drängt uns die eben angeführte Vorstellung in denselben Naturkreis, denn, wie vorhin schon angeführt, so mannigfach die Naturerscheinung, so mannigfach auch die daraus entstandene Vorstelluug und der damit verbundene Glaube. Ist es nämlich ein starkes Gewitter, so sagt man noch heut im Dithmarsischen: „Nu faert de Olde all wedder da bawen nnn haut mit sen Ex anne Räd.“ Denn aus den Funken, die dann herausfliegen, entsteht der Blitz.[2]) Überträgt man dies auf die Frau Gode, deren Natur schon oben als auch im

1) Auch den „Waldweibchen,“ welche, wie schon oben angedeutet, in denselben Sagenkreis gehören, zerbricht oft etwas an ihrem Schubkarren, und sie bitten um Ausbesserung des Rades. Grimm. Myth. 1844, p. 452. 2) Müllenhoff, p. 358.

Gewitter sich bewegend nachgewiesen, so gruppiert sich alles zu derselben Anschauung. Auch sie fährt, wenn der Donner rollt, wie der Wod im Donnerwagen in den Wolken einher unter dem Geheul der sie umgebenden Sturmeshunde und, wenn des Blitzes Funken sprühen, der Zug irgendwie ins Stocken geräth, dann läßt sie an ihrem Wagen (Knecht oder Frau, die sind nur Staffage) arbeiten, daß die Späne davon fliegen, die sich dann auch nachher, wie öfter die Donnerkeule, welche die Götter im Blitz herabschleudern, wenn diese gnädig, in Gold verwandeln. — Erst wenn das Hämmern vorüber, d. h. die Blitze nicht mehr sprühen, zieht die Göttin mit dem in den Gewitterwolken dahintobenden Zug weiter.[1])

Wir haben bis jetzt die Sagen von der wilden Jagd in den östlichen Landschaften diesseits der Elbe verfolgt; sie zeigten uns den männlichen Gott sowohl, als die Göttin im Sturm, im Tosen des Unwetters ihr Wesen treibend. Gehen wir jetzt über die Elbe, so tritt uns nur der männliche Gott in neuen, aber ähnlichen, auf denselben Naturanschauungen beruhenden Vorstellungen entgegen. Es ist das bemerkenswert, da auch nachher im Kultus dieser landschaftliche Unterschied sich geltend machen wird, und grade das Zurücktreten der weiblichen Gottheit hier, das Hervortreten derselben im Osten mit einer berühmten Stelle des Tacitus über den alten deutschen Götterglauben in diesem Teile Deutschlands übereinstimmt.[2]) Wenn man zunächst nur auf die allgemeinen, überall wiederkehrenden Sagen sieht, so sagt man also in dem südlichen Teil der Altmark, so wie im Hannöverschen Lande: der Helljäger jage.[3]) So jagt er z. B. unweit Klötze im Hellgrund oder, wie der Ausdruck ist, „då tüüt hee.“ Wenn er so angejagt kommt, hört man das laute Ho! Ho! seiner Gefährten, und darunter klingt das Giff! Gaff! der Hunde. Einem Paar Pferdejungen, die ihm im Übermut nachgebölckt, hat er eine Pferdekeule heruntergeworfen. „Ebenso erging es den Knechten in einem Hildesheimschen Dorfe; denen warf der Helljäger auch etwas herunter und rief: „Wil ji mit jagen, so könn ji ok mit gnagen,“ und den andern Tag, als sie zusahen, war

1) [Obiger Deutung beistimmend Mannhardt Germ. M. 1858 p. 284. Anm. 2.]
2) Tacitus Germania, c. 40., wo er von der Verehrung einer „Terra mater“ und deren jährlichem Umzuge meldet. 4) Norddeutsche Sagen, S. 150 und 310, Nr. 1—4. Märkische Sagen, S. 23.

es ein Pferdeschinken.[1]) Auch jenseits der Weser in Moorhausen bei Oldenburg wird ähnliches erzählt, doch hört hier in dieser Gegend[2]) der Glaube an einen wilden Jäger fast ganz auf, was wohl hauptsächlich dem Mangel an Wald dort zuzuschreiben ist, denn Oldenburg hat so wenig Buschwerk, daß man von dem etwas größeren Busch, dem großen und kleinen Wiedeloh, erzählt, der Teufel hätte ihn dort fallen lassen, als er einst die Stadt Oldenburg hätte damit zudecken wollen.[3]) Und nur wo Wald ist, hat die Sage vom wilden Jäger mehr gehaftet. — Während aber der Name des Helljäger auf diese Weise zwar noch weit verbreitet ist, doch eben nicht bedeutende Sagen sich an ihn knüpfen,[4]) wird der Hackelberg, welchen man im Oberharz, Göttingschen und Braunschweigschen kennt, mit dem, was an ihm haftet, für uns ergiebiger werden. Dort heißt es nämlich, der Hackelberg, Hackelblock, Hackelbernd, Hackelbärend, — in diesen verschiedenen Formen findet sich der Name, — jage mit seinen Hunden.[5]) Es soll ein Oberjägermeister gewesen sein, der die Jagd über alles geliebt. Am Harz, am Hakel, auf dem Sölling, da hat er besonders gejagt und hat stets einen „Schimmel“ geritten und zwar das wildeste Tier, das irgend aufzutreiben war. In Molmerschwende, im Klipperkrug bei Braunschweig, auf dem Sölling soll er begraben sein. „Mal träumte ihm nämlich,“ erzählt man am Sölling, „er würde durch einen wilden Kempen (Eber) seinen Tod finden. Da nun des andern Tages eine große Jagd angesagt war, bat ihn seine Frau flehentlich, er möge doch nicht mit ausziehen, und das that er denn auch. Als aber die Jäger abends nach Hause kamen, hatten sie einen großen Eber geschossen, und wie der so auf der Diele liegt, tritt der Hackelberg heran und sagt: „Na, nun wirst du mir auch nichts mehr thun!“ und dabei faßt er dem Tier mit dem Finger in den Rüssel und hebt den Kopf in die Höhe; der gleitet ihm aber aus der Hand, und der eine

1) Bei Grimm. Myth. 1844, p. 883. 2) Mit Ausnahme der einzelnen Spuren, welche sich noch, wie oben schon erwähnt, im Saterlande finden. 3) Norddeutsche Sagen, S. 326. 4) Nur eine erscheint wichtig, die vom Hellhaus; sie behandelt Kuhn in Haupts Deutscher Zeitschrift, VI. p. 117 und vergleicht sie mit ähnlichen indischen Sagen. 5) Die Belegestellen zum Folgenden siehe oben, p. 13, Anm. 1. [Über die Sage selbst s. die beiden Artikel weiter unten.]

Haner fährt ihm ins Bein. Hackelberg achtete die Wunde nicht weiter, aber sie wurde so schlimm, daß der kalte Brand hinzutrat, und er daran starb. Vor seinem Tode hat er aber noch bestimmt, man solle ihn, ungewaschen, wie er sei, in einen Sarg legen, und ihn da bestatten, wo ihn sein Schimmel hinziehen würde. Als es nnn aber zur Bestattung kam, wollte man ihn dessenungeachtet nach Stolzenhagen bringen, wo früher die Einwohner von Neuhaus begraben wurden, aber vier Pferde, welche man vorspannte, brachten ihn nicht von der Stelle. Da wurde denn endlich, wie er es befohlen hatte, sein Schimmel vor den Wagen geschirrt, und der ging sogleich mit ihm den Moßberg hinauf nnd stand erst auf der obersten Spitze still. An dieser Stelle hat man ihn denn begraben, aber dessenungeachtet weiß heutzutage kein Mensch das Grab zu finden, und nur zufällig trifft einer hin und wieder im Walde auf dasselbe; hat es aber anch einer so gefunden, und merkt sich die Stelle auch noch so genau, nachher findet er sie doch nicht wieder." So berichtet man am Sölling. Nach anderen Sagen geht Hackelberg mit auf die Jagd und trifft hier das Tier, welches er im Tranme gesehen und erlegt es nach hartem Kampfe. Aber in der Siegesfrende stößt er mit dem Fnß nach dem Eber und ruft: „Hau nun, wenn dn kannst." Doch so heftig hat er gestoßen, daß des Ebers scharfer Zahn durch den Stiefel dringt, und dies wird dann sein Tod. Seit der Zeit nun, heißt es, jagt Hackelberg, gefolgt von vielen kleinen Hunden oder, wie andere sagen, mit zwei großen Leithunden, die er an langem Riemen führe, und zwar fügt man hinzu, hat er sich dazu verwünscht; er habe nämlich gewünscht, für sein Teil Seligkeit ewig jagen zu dürfen. Nach Otmars Volkssagen fliegt ihm eine Nachteule voraus, die „Tut Osel" (Tut-Ursel) genannt. Wanderer, denen er aufstößt, werfen sich still auf den Bauch und lassen ihn vorüberziehen, sie hören Hundegebell nnd den Weidruf „Huhn;" ruft einer ihm nach, wirft's ihm eine Keule herab. Tutosel aber soll eine Nonne gewesen sein, die sich nach ihrem Tode dem Hackelberg gesellte, und ihr „Uhu" mit seinem „Huhu" vermischte.[1]) Kuhn und ich haben von letzterem auf unsern Wanderungen nichts gehört,

1) Grimm, Mythologie p. 883.

nur Herr Oberlehrer Hüser (in Köslin), der aus Ilseburg gebürtig, erzählte mir mal, wie er sich aus seiner Jugend erinnere, daß man den ewigen Jäger im Spätherbst oft habe jagen hören wollen und dann gesagt habe: „Da zieht Hackelberg und Ursula.“ Daß die Ursula mit ihm zieht, erinnert an die oben besprochenen Sagen von weiblichen Wesen, die neben dem männlichen auftreten, doch möchte wohl hier ein größeres Gewicht auf das Tier, das im Zuge des Gottes erscheint, zu legen sein, wie man auch sonst noch heutzutage den Lärm der sogenannten wilden Jagd aus dem Geschrei der Eulen und ähnlicher Vögel erklärt, und wie die Eule auch im Gefolge der griechischen Athene auftritt, die, wie bei anderer Gelegenheit nachgewiesen werden soll, viel Verwandtes mit den Wesen, die wir hier behandeln, hat. Für uns wird aber besonders die Sage von der Eberjagd und dem Tode des Hackelberend durch einen Eber wichtig, und es sind nicht bloß diese Gegenden, welche uns überall dieselbe Sage in ähnlicher Form bieten, sondern auch in der Mark, in der Grimnitzer Forst bei Joachimsthal und in Köpnick kehrt sie wieder, zwar ohne bestimmten Bezug auf den wilden Jäger, doch so, daß man es offenbar für dieselbe Sage erkennt, die sich nur losgelöst hat aus dem Kreise, wo sie eigentlich hingehört, und nun noch mehr historischen Anstrich gewonnen hat. In der Grimnitzer Forst liegt nämlich nicht weit von dem alten Jagdschloß in der Heide ein Platz, der heißt „Bärens Kirchhof“ und soll seinen Namen von einem Förster „Bärens“ haben, der dort begraben liegt. „Es sollte einmal,“ wird erzählt, „in der Grimnitzer Forst eine große Schweinsjagd gehalten werden, und der damalige Heidereuter, Namens Bärens, begab sich deshalb drei Tage vorher an den Ort, den der Kurfürst umstellen lassen, um die Schweine zu körnen und zu beobachten. Wie er sich nun hier befand, hörte er nach 12 Uhr des Nachts eine Stimme aus einem nahe gelegenen Bruche, welche fragte: „Ist der Stumpfschwanz da, der den Förster Bärens zu Tode bringen soll?“ Diese Stimme hörte er in der folgenden Nacht wieder und erzählte alles dem Kurfürsten, dem er jedoch zu gleicher Zeit seine Vermutung äußerte, daß es Hofbedienten sein möchten, die ihn furchtsam machen wollten. Der Kurfürst befahl ihm darauf, niemandem etwas zu sagen, auch die folgende Nacht zu Hause zu bleiben; statt seiner

mußte aber der Büchsenspanner des Kurfürsten an der gedachten Stelle wachen und die Schweine körnen, und dieser hörte dieselbe Stimme. Am folgenden Tage ging nun die Jagd vor sich, und der Heidereuter mußte zu Hause bleiben. Als aber alles geendigt war, ritt er hinaus und wurde wirklich unter den getöteten Sauen eines Stumpfschwanzes gewahr, den man eben auf einen Wagen zu laden im begriff war. Da trat er hinzu und sagte: „Du sollst mir das Leben nehmen, und bist eher tot als ich?“ hielt auch, als die Bauern beschäftigt waren, die andere Wagenleiter vorzuschieben, das Schwein während der Zeit, damit es nicht herunterfalle, aber weiß der Himmel, wie's kam! der Kopf des Schweins fiel plötzlich herunter und schlitzte dem Heidereuter mit seinem Hauer den Leib auf, so daß er nach wenigen Augenblicken, nachdem er sich noch einige Male vor Schmerz im Kreise herumgeschleppt hatte, seinen Geist aufgab. Darauf hat man ihn denn an dieser Stelle begraben, und an jedem Punkte, wo er im letzten Todeskampfe niedergesunken, einen Stein gesetzt, welche nun einen förmlichen Kreis bilden. Diese Stelle heißt bis auf den heutigen Tag „Bärens Kirchhof;“ kein Mensch aber weiß zu sagen, zu welcher Zeit und unter welchem Kurfürsten dieser Bärens gelebt hat.“[1]) Man sieht, es ist dieselbe Sage, wie die vom Hackelbärend, nur in die Zeit und in die Scenerie der kurfürstlichen Jagdhaltung hinaufgerückt. Wenn aber Grimm als die ursprüngliche Form der mannigfachen Variationen Hackelberg, Hackelblock, Hackelbärend, Hackelbernd, die Form „Hackelbärend“ hinstellt und diese als einen Beinamen des Wodan deutet, so ist er gewiß auch berechtigt, dann in dem Namen des später von uns aufgefundenen Heidereuter Bärend die zweite Hälfte des Namens erhalten anzunehmen. — Ähnlich ist nun auch die Köpnicker Sage; nur wenn die Grimnitzer in dem Grab des Bärens und der eigentümlichen daran haftenden Erklärung noch vielleicht etwas mehr Altertümliches und Mythisches bewahrt hat, klingt diese nur noch historischer, was aber um so weniger auffallen kann, wenn man sich erinnert, wie ja auch der alte General Sparr geradezu mit der wilden Jagd zieht und historische Namen sich leicht mit etwas Mythischem verbinden. „Hier träumte

1) Märk. Sagen, S. 205. Nordd. S. 182. [vergl. auch die beiden Artikel weiter unten].

nämlich," heißt es, „einem Junker von Schönfeld, daß er durch einen Kempen seinen Tod finden würde. Auf Befehl des Kurfürsten mußte er bei der am andern Tage stattfindenden Jagd zu Hause bleiben. Als aber die Jäger des Abends heimgekehrt, haben sie einen gewaltigen Eber erlegt, in dem der Junker den erkennt, welchen er im Traum gesehen. Wie er zerlegt wird, steht er dabei; da will einer das Tier wenden, und der Kopf gleitet vom Tische und fährt mit dem Hauer dem Junker so gewaltig in den Fuß, daß er schwer an der Wunde erkrankte und kurze Zeit darauf starb."[1]) Also auch hier ein Rest der Hackelbergs-Sage trotz des historischen Namens und der Bildsäule im Schloßgarten zu Köpnick, die einen Mann mit einem Eberkopf in der Hand darstellt; mag auch ein ähnliches Ereignis diese historische Übertragung motiviert haben. Daß aber nicht etwa in der Art, wie in der Köpnicker Sage der Jäger seinen Tod findet, indem der Kopf des schon zerlegten Tieres ihm in den Fuß fährt, etwas Eigentümliches zu suchen sei, was hier mehr für ein ähnliches, wirklich historisches Ereignis spreche, darauf weist eine auch von Kuhn angeführte Hetebornsche Sage hin,[2]) der zufolge auch Hackelberg den Kopf des schon zerlegten Tieres in die Höhe genommen, um ihn zu besehen, und er ihm da aus der Hand geglitten und in den Fuß gefahren sei. — Ich habe die beiden märkischen Sagen ausführlicher angeführt, nicht weil sie eben viel neues Material für die Sage von Hackelberg brächten, sondern einmal weil in ihnen die Sage auch in unsrer unmittelbarsten Nähe wiederkehrt, und dann weil man an denselben deutlich sieht, wie oft ganz unscheinbare Geschichten sich als einzelne Sagenstücke eines größeren Mythenkreises bewähren, der sich an anderer Stelle noch lebendiger und vollständiger erhalten. Doch zurück zu den Sagen von Hackelberend selber und ihrem Inhalt. Und da ist es denn einmal bemerkenswert, daß der „Eber" überhaupt in Verbindung zu dem Gotte tritt, wie wir auch später sehen werden, daß man in der Ukermark zur Zeit, welche der entsprechenden weiblichen Gottheit, der Frigg, geheiligt erscheint, Eber- und Schweinsköpfe ißt; dann aber noch besonders, „daß der Gott nach Schicksalsbestimmung gleichsam,

1) Norddeutsche Sagen, S. 83. 2) s. ebend. in der Anm.

nachdem der gejagte Eber erlegt, durch denselben doch noch seinen eigenen Untergang findet." Was das erstere anbetrifft, so spielt der Eber in den niederländischen Sagen, welche Wolf von der wilden Jagd beibringt, wo sie bis in die Ardennen noch hineinreicht, ebenfalls eine Hauptrolle. Eber sind es dort besonders, die der wilde Jäger jagt, und der Holzhacker, dem gestattet war, mal mitzujagen, konnte 14 Tage lang Eberfleisch einsalzen.[1]) Was aber das letztere anbetrifft, den eigentümlichen, vorher prophezeiten Tod des wilden Jägers durch einen Eber, dem er nicht entgehen kann, und womit der Zustand seiner Verwünschung eintritt, so klingen ein paar griechische Sagen, mögen sie sich auch reicher entfaltet haben, so wunderbar hier an und geben unserer Sage einen so bedeutsamen Hintergrund, daß sie nicht übergangen werden können, ich meine die Sage von Adonis und die vom Meleager.[2]) Mit dem göttlichen Jüngling Adonis jagt Aphrodite, von seiner Schönheit gefesselt; durch den Zorn der Artemis starb er von einem Eber verwundet. Nach einer anderen Sage war es Ares, wieder nach einer anderen Apollo, die aus verschiedenen Motiven eines Ebers Gestalt annahmen und mit ihren Hauern den Götterjüngling töteten, immer giebt aber Aphrodite die mittelbare Veranlassung zu ihrer Rache. Wie aber Hackelberends Verwünschung mit seinem Tode beginnt, so wird Adonis auch gleichsam verwünscht, alljährlich sechs Monate in die Unterwelt hinabzusteigen, die anderen sechs darf er bei der geliebten Aphrodite weilen. Zur Feier seines Todes und seiner jährlichen Wiederkehr aus dem Schattenreiche wurden zur Zeit des Solstitialfestes am Ende Juni die Adonien begangen. — Auch Meleagers Tod veranlaßt mittelbar die zürnende Artemis, sie sendet den Eber, der wie bei Hackelberg, auch nachdem er erlegt, ganz unerwartet noch den Tod des Helden herbeiführt. Er hat nämlich bei der Ernte die Artemis übergangen, da schickt sie einen Eber, der das Land verwüstet, daß die Helden ausziehen ihn zu erlegen. Wie mit dem Adonis die Aphrodite, so jagt hier mit dem Meleager die Atalante; wie dort jene mittelbar die Veranlassung gab zum Tode des Adonis, so giebt sie hier die

1) Wolf, Niederländische Sagen, Nr. 516, vergl. Grimm. Myth. 1844, p. 882. 2) Die Belegstellen zum Folgenden finden sich beisammen in Jacobis mythologischem Wörterbuch, 1835, unter Artemis und Meleager.

Atalante. Denn als Meleager ihr den Kopf und die Haut des erlegten Ebers überreicht, entspinnt sich ein Kampf, infolge dessen Meleager, dessen Leben doch durch einen Feuerbrand, den die Mutter verwahrt, gesichert schien,[1]) plötzlich stirbt. Wie es hier Artemis ist, die wir schon oben mit den jagenden Sturmesgottheiten zusammenstellten, welche den Eber sendet, so ist sie es auch, die den Skorpion erweckt, durch dessen Stich in die Ferse Orion stirbt,[2]) der sonst als der wilde Jäger der Griechen, gleichsam als der letzte Niederschlag dieser Anschauung, erscheint. Wie Adonis, obwohl gewarnt, seinen Tod doch durch einen Eber findet, wie Meleager unerwartet, nachdem der Eber erlegt, stirbt, so vereint Hackelberend oder Wodan gleichsam beides in sich; der Tod ist ihm vorher verkündet, schon scheint er ihm entgangen, da stirbt er auf die wunderbarste Weise, nachdem der Eber schon erlegt. Wenn endlich Adonis zur Sommersonnenwende, Meleager nach der Ernte stirbt, so bietet sich auch hier vielleicht mit dem Hackelberend eine Parallele, da er in vielen Sagen besonders regelmäßig im Spätherbst und zur Winterzeit jagend auftritt, und dann gerade, wovon wir gleich noch genauer reden werden, die Zeit seines Todes d. h. seiner Verwünschung, einzutreten scheint.

Wie ist aber in unserm deutschen Mythos der Eber zu fassen, den der Hackelberg jagt, denn so können wir es wohl namentlich in Rücksicht auf die niederländischen Sagen zunächst allgemein aussprechen; wie ist das zu verstehen, daß man den in Sturm und Gewitter dahinziehenden Gott, — denn als solchen erkannten wir ja den Wodan — nachdem er den Eber getötet, noch nachträglich selber durch ihn zu Tode kommend wähnt? Wie uns aber bei der Sage von der Verfolgung eines Weibes der Ausdruck „Windsbraut“ und die dahinschlagenden ähnlichen Vorstellungen leiteten, so werden uns auch hier einige noch im deutschen Volksglauben hervortretende Vorstellungen auf die Anschauungen führen, aus denen auch dieser Mythos hervorgegangen. Wenn aber in den oben angezogenen Sagen Ares oder Apollo selbst als der Eber bezeichnet wurde, der den Adonis tötete, so

1) Wie das Leben des Meleager an den Feuerbrand, so ist in einer nordischen Sage das des Nornengast durch die Schicksalsgöttinnen an eine Kerze geknüpft, welche ebenfalls seine Mutter verwahrt. Grimm. Myth. 1844, p. 380.

2) Hierauf macht auch Grimm aufmerksam. Myth. 1844, p. 901.

kann es uns hier nicht befremden, wenn wir hierbei wieder auf die Erscheinung des „Wirbelwindes" geführt werden, die wir oben als „umfahrendes" oder dem Sturmgott „voraneilendes Weib" aufgefaßt fanden, und dieselbe Erscheinung jetzt als „Eber" gedacht wiederfinden, der dann mit dem Sturm- und Gewittergott in mannigfache Beziehung tritt. Ich fasse es nämlich nicht, wie Jacob Grimm. Myth. 599 (vergl. 262), als bloße höhnende Benennung des Teufels, dem man in späterer christlicher Zeit die Erregung des Wirbelwindes zuschrieb, sondern als altmythische, auf gläubiger Naturanschauung beruhende Vorstellung, wenn man im Havellande dem Küselwinde neben dem „gnädig Herr Deibel" ein „Saudreck" zuruft oder, wie Grimm auch noch berichtet, ein „Sustert" oder im Saalfeldschen sagt: „Schweinzagel fährt," oder auf der Rhön: „Säuzagel fährt." Wie in allen Mythologieen die Naturerscheinungen nicht bloß von menschenähnlichen Wesen, sondern auch von Tieren ausgehend gedacht wurden, — woraus sich auch ursprünglich der Übergang der Götter in Tiernatur erklärt, — faßte man den Erd' und Staub aufwühlenden, Feld und Wald verheerenden Wirbelwind mit besonderer Anschauung als das Treiben eines gespenstischen „Ebers" auf, wie auch der wetterauische Landmann beim Wallen der Kornähren noch heutzutage zu sagen pflegt: „Der Eber geht ins Korn."[1]) Dieser Eber ist also das dem Sturm- und Gewittergott, dem Wodan Hackelberend und der Frigg zur Seite stehende Tier, dieser Eber ist es, den der wilde Jäger im Unwetter jagt,[2]) wie auch der christliche Aberglaube noch Gott den Teufel, dem man auch die Erregung des Wirbelwindes zuschrieb, im Gewitter verfolgen läßt.[3]) Und wenn wir oben bei den „feurigen Zungen"

1) Grimm. Myth. 1844, p. 284. Die Zerstörungen, welche das wilde Schwein in Feld und Wald anrichtet, erscheinen auch beim kalydonischen Eber als die Hauptsache, und Otfried Müller, Dorier. II. Ausg. I. p. 381, sagt, wenn auch nach den Stellen, welche er dort beibringt, etwas kühn, so doch für uns höchst passend: Diese Ätolische Artemis (in der kalydonischen Sage) ist eine Getreidegöttin, und erscheint daher im Zorn als im Getreide hausender Eber.

2) [Für das Indische dann bestätigt durch Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und Göttertrankes. Berlin 1860, S. 202 cf. Grohmann, Apollo Smintheus. Prag 1862 namentlich S. 5 ff.] 3) Grimm. Myth. 1835, Abergl. 502.

der hoch in den Wolken im Sturm dahinheulenden Hunde an „züngelnde Blitze“ dachten, so bietet sich uns als willkommene Ergänzung des im ähnlichen Unwetter sein Wesen treibenden und gejagt werdenden Ebers sein „leuchtender Zahn,“ der die Wolken durchzuckt, mit homerischer Redeweise die ἀργῆτες ὀδόντες erinnern an die ἀργῆτες κεραυνοί.[1]) Endlich, wenn mit des Ebers Ende dem Gott, der ihn jagt, sein eigenes unabweisbar bevorsteht, so stimmt das ganz zu dem von uns ausgemalten Anschauungskreise; wenn der wütende Wirbelwind ausgetost und der leuchtende Hauer, der die Wolken schlitzte, verschwunden, naht auch des Gewittergottes Ende selbst. Freilich ist dies letztere gleich näher zu bestimmen; denn, wenn überhaupt jedes Gewitter, was durch die Art seiner Erscheinung die hier entwickelte Vorstellung begünstigte, gleichsam als eine „himmlische Eberjagd“ aufgefaßt werden konnte, so veranlaßt der geglaubte Tod des Jägers selbst, d. h. sein längeres Verschwinden, sein Verwünschtsein, doch noch ein besonderes Moment in dem gesamten Erscheinen des Gottes als damit verknüpft anzusehen. Und wenn wir uns nun das gesamte Bild, das wir bisher von den beiden hierhergehörigen Gottheiten erhalten, vergegenwärtigen, so scheidet sich ihre Natur in so bedeutsamer Weise in zwei Hälften, daß das Resultat sich von selbst ergiebt. Zunächst fanden wir es nämlich noch im heutigen Volksglauben festgehalten, daß in Sturm und Windsbraut ein Paar verwünschte oder verzauberte, jagende Wesen umziehen, und oft knüpft man dies noch grade zu an Spätherbst und Winter; dann aber traten anderseits in den Sagen, welche sich daran reihten, beide Gottheiten in mannigfachster und sehr bestimmter Weise im Gewitter thätig auf. Wenn letzteres nun aber der Natur der Sache nach doch nur auf die sommerliche Thätigkeit der Gottheiten gehen kann, so ist hiermit schon der bestimmte Gegensatz zu der winterlichen, auch durch den Glauben noch besonders hervorgehobenen Thätigkeit gegeben, die nur im einfachen Sturmesgebrans sich verkündet. Dann aber steht das sommerliche Erscheinen dem winterlichen auch noch in der Beziehung gegenüber, daß jenes, zum Teil sichtbarlich am Himmel in den Wolken wahrzunehmen, einen

1) [s. p. 38 Anm. 2. p. 45 Anm. 1. cf. auch Mannhardt, Die Götter etc., p. 97.]

weit lebendigeren und persönlicheren Eindruck machen mußte, als das letztere, wo die Gottheiten nur auf das Treiben des Sturmes und Windsgebrauses beschränkt schienen, man mehr noch sie wahrzunehmen „glaubte," als sie, wie dort, wirklich sah. Diesen letzteren Zustand, meine ich, bezeichnete man deshalb als ihr Verwünschtsein, und das heißt es, wenn der Hackelberg bei der Gewitterjagd stirbt und verwünscht wird, die weibliche Gottheit ebenfalls dann verzaubert, der Erlösung bedürftig erscheint; es ist der Gottheiten winterlicher Zustand. Daß dieser aber nur als ein vorübergehender gedacht wurde, daß die Sage nur als einmaliges Faktum hinstellt, was man wiederholentlich wahrzunehmen glaubte, das zeigt uns noch deutlicher der Kultus, der sich an die beiden besprochenen Gestalten knüpft, dessen Spuren sich noch ziemlich reichhaltig erhalten haben, und der auch das eben mehr in bezug auf den Hackelberg Nachgewiesene in anderer Weise noch für die Frigg beweisen wird. Nur eins will ich in dieser Beziehung hier gleich berühren. Wenn nämlich es in jenen oben aus dem Havellande und der Insel Möen berichteten Sagen von der verfolgten Windsbraut heißt: sieben Jahre brauche sie, bis sie erst erlöst werde, und auch vom Hackelberend in einer Sage erzählt wird, er jage um die Welt und käme alle sieben Jahre nur einmal durch, so stimmt dieser Termin einer nach sieben Jahre gleichsam eintretenden Erlösung und Wiedererscheinung wunderbarer Weise zusammen mit dem deutschen Aberglauben, dem zufolge der in die Erde fahrende Donnerkeil nach sieben Jahren wieder zur Oberfläche zurückkehrt;[1]) es würde also diese Parallele, daß auch die Gewittergottheiten nach sieben Jahren erlöst werden, eben nur unsere ganze Auffassung bestätigen. Was aber die Zahl sieben selbst anbetrifft, so scheint mir diese auf die sieben winterlichen Monate von Oktober bis Mai (dem Frühlingsmonate, wo die Frühlingsfeste gefeiert werden,[2])

1) Grimm Myth. 1844, p. 163 sqq.

2) Wie die Frühlingsfeste in dieser Beziehung auf den Mai noch besonders hinweisen, so stimmt zum Anfang des Oktober auch anderseits, daß den 29. September das Michaelis-Fest und der heilige Michael wohl hier an Wodans Stelle getreten ist, vergl. Kuhn in den Norddeutschen Sagen zu G. 118 bis 120. [Über die Deutung der sieben Jahre selbst vergl. ferner Kuhn in Wolf-Mannhardts Zeitschrift f. Deutsche Mythol. Göttingen 1855, p. 380. Mannhardt, Germ. Mythen 160, 180. Ders. Götter etc. p. 138.]

zu gehen, während welcher Zeit die Gewitter und somit auch die Gewitterwesen verschwinden oder als Sturm nur und Windsbraut verzaubert erscheinen. Der Zusatz „Jahr" scheint eben nur einen für die Sage an sich ohne Beziehung auf die Natur passenden langen Zeitabschnitt bezeichnen zu wollen, und wie er in dieser Hinsicht für ein Verwünschtsein, Verzaubertsein überhaupt paßt, so paßt er auch zu der andern Vorstellung des tief, tief in die Erde fahrenden Keils.

Wir kommen jetzt zum Kultus der Gottheiten, der sich noch in Gebräuchen und daran knüpfendem Aberglauben bewahrt hat. Wenn wir aber bisher im fortlebenden Glauben die zur Winterzeit verzauberten, in Sturm und Windsbraut dahineilenden Wesen erblickten, die Sagen hingegen uns noch die im Sommer im Gewitter einherziehenden Gottheiten gezeigt, so wird der Kultus dieselben überhaupt als Gottheiten in besonderer Beziehung zu Tag und Sonne hinstellen. Wie wir aber, als wir vorhin den Spuren der Götter in den verschiedenen Landschaften nachgingen, trotz derselben Grundanschauung, sie an den verschiedenen Orten doch mannigfach modificiert wahrnahmen, wie in den östlichen Gegenden das Hervortreten des weiblichen Wesens neben den männlichen bemerkenswert war, in den westlichen der männliche Gott allein mit seinem ganzen eigentümlich ausgebildeten Sagenkreise uns entgegentrat; wird sich dies auch in den Resten des Kultus zeigen. Die Zeit aber, an welche sich derselbe besonders knüpft, ist die Zeit der Wintersonnenwende, die sogen. „Zwölften," nach dem jetzigen Kalender die zwölf Tage von Weihnachten bis Großneujahr,[1]) die Zeit, wo die Tage wieder länger werden, und die von neuem wieder die Erinnerung und Hoffnung des kommenden Sommers, seiner Sonne und der langen, hellen Tage weckt. Das ist die Zeit, wo die sommerlichen Wesen, die schon tot, verwünscht oder verzaubert erschienen, von neuem erwachend, ihrem alten Zustande und somit auch den Menschen wieder näher zu kommen scheinen; das ist die Zeit, wo man ihre Wiederkehr in festlicher Vorfeier be-

1) Wie das christliche Weihnachtsfest dazu beigetragen, daß auch die damit zusammenfallende alte heidnische Feierzeit mit ihren Gebräuchen und Aberglauben gehaftet, hat sie auch das Hinausschieben der Zwölften um zwei Tage, so daß sie erst von Weihnachten an gerechnet werden, bewirkt.

ging, sie sich selbst „wieder einziehend" ins Land dachte. Teils nämlich heißt es gradezu von den Wesen, die wir bisher behandelt, dem Wod, der Frick, der Fru Gaue, dem Hackelberg u. s. w., er ziehe besonders in den Zwölften, oder dann ziehe er an der Erde, sonst in der Luft, und man müsse zu dieser Zeit die Thüren so viel als möglich zu, sich hübsch, besonders nach Sonnenuntergang zur Geisterzeit, zu Hause halten; teils hat sich die Erinnerung an den Einzug oder Umzug des Gottes oder der Göttin noch erhalten in den Strafen, die der Aberglaube oft noch unter dem Namen derselben dem androht, welcher die heilige Zeit durch Arbeit bricht.[1]) Besonders ist es das Spinnen, vor dem man namentlich in den östlichen Gegenden um diese Zeit warnt. Auf Usedom sagt man, wenn der Flachs in den XII. von dem Wocken nicht abgesponnen ist, „der Waud kümmt," in Holstein, „der Wod jage hindurch," in Mecklenburg, „Frû Wod kümmt" oder „Frû Gaue," in der Priegnitz, „Frau Gode," in der Ukermark, „de Frick," in der Mittelmark, was sich dann bis zum Harz hinzieht, „Frû Harke,"[2]) die sich ganz zur Frick stellt, nur eine andere Bezeichnung für dieselbe zu sein scheint, während am Harz selbst noch einmal in einigen Ortschaften der ursprüngliche Name in der Form „Frû Frîen" oder „Frû Frêke" auftaucht. In der Regel heißt es dann, sie zerkratze oder zerzause die Mädchen, deren Wocken nicht abgesponnen, oder sie besudle denselben mit Pferdemist, was an die Pferdekeule, welche der Gott oder die Göttin herabwirft, erinnert. Vom Spinnen ist weniger die Rede in den westlichen Gegenden, wo der männliche Gott, der Hackelberend oder Helljäger, auftritt, doch finden sich auch hier noch oft Spuren dieses Verbots. Am meisten verbreitet sind

1) Die Belegstellen hierzu, so wie zu dem folgenden finden sich in den Norddeutschen Sagen G. XIII. und XIV., vergl. Anm. ebend.

2) Über „Frû Harke" vergl. noch Märk. Sagen, p. 371 und Vorrede p. VII. Grimm. Myth. 1844, p. 232. In der Mark erzählt man an den Camerschen Bergen auch sonst noch von Frau Harken, und nach allem hat man an dem Frau-Harkenberg daselbst noch gradezu eine alte Kultusstätte. Besonders interessant sind die Sagen, welche sie mit dem eindringenden Christentum in Kampf schildern, indem man bald hier, bald dort einen Stein zeigt, welchen sie nach dem Havelberger oder Brandenburger oder Stendaler Dom habe schleudern wollen, und der ihr aus der Hand gefallen.

aber folgende Aberglauben, welche sich alle darauf beziehen, diese Zeit heilig zu halten und keine Arbeit vorzunehmen. Wie man nicht spinnen soll, so darf sich überhaupt in den XII. kein Rad drehen, man darf weder Mist auskarren noch ausfahren, sonst wird das Vieh während des folgenden Jahres krank, oder man zieht sich die Wölfe in den Stall. Man darf ferner um diese Zeit nicht waschen, wer den „Tûn bekledt," heißt es, wird den „Kerkhof bekleden;" man darf nicht flicken, sonst muß man es das ganze Jahr hindurch thun, oder, wenn es der Schäfer thut, werden seine Schafe lahm; wer backt, dessen Brot wird schimmlig u. s. w. Auch auf die Speisen erstreckt sich der Gebrauch; man darf z. B. nicht Erben essen, dagegen ißt man allgemein in der Ukermark, namentlich am Weihnachtsabend, Grünkohl und „Schweinskopf," wie schon oben berührt, das zum Wodan und der Frigg in naher Beziehung stehende, hier wohl das der Göttin geheiligte Tier.[1]) Man sieht schon aus diesem Wenigen, es sind zunächst noch dieselben strengen, gewaltigen Götter, wie sie in den Sagen auftreten, die ihre Zeit geheiligt wissen wollen und streng den Übertreter strafen. Nur wer sie scheut und gehorsam ist, dem gedeiht das Vieh, natürlich eine Hauptsache beim Landvolk, im nächsten Jahr, und mit solchen Zügen entwickelt sich dann im einzelnen der gütige und gnädige Charakter der Gottheit, der um so mehr sich entfalten konnte, als man überhaupt, wie aus vielen Aberglauben noch erhellt, die einziehenden Götter als Beherrscher des ganzen nächsten Jahres ansah. So meint man noch heut, daß in den XII. Tagen der Kalender fürs ganze nächste Jahr gemacht werde, d. h. wie das Wetter in den zwölf Tagen ist, so wird es in den zwölf Monaten; auch was man in den XII. träumt, trifft in den nächsten zwölf Monaten ein u. s. w. Manches erscheint auf das mit dieser Zeit zusammenfallende Weihnachtsfest oder auf unsern Neujahrsanfang übertragen; so stellt man z. B. in der Weihnacht das Viehfutter vor die Thür, weil man meint, das Vieh gedeihe dann, der umziehende Gott segnet es gleichsam ein, oder man nimmt mit den Bäumen in der Neujahrsnacht

1) Nach dem geldrischen Aberglauben hält in der Christnacht „Derk mit den **Beer**" (Dietrich mit dem **Eber**) seinen Umgang. Grimm. Myth. 1844, p. 194.

allerhand vor, daß sie im nächsten Jahr gut tragen und dergl. mehr. Wenn man übrigens bedenkt, wie überall noch das alte Heidentum in Glauben, Sitten und Gebräuchen hervortritt, so wird man auch nicht Anstand nehmen in dem „Schimmelreiter," den man in vielen Gegenden Norddeutschlands noch zu der Zeit ausputzt und mit dem Knecht Ruprecht oder dem Klas von Haus zu Haus ziehen läßt, daß er die Kinder beten lehre und beschenke, den alten Gott, der auf einem Schimmel einherzog, wiederzufinden, wenn er auch natürlich beim Zusammenfallen des christlichen Hochfestes den Charakter des christlichen Weihnachtsmanns, des heiligen Christ, angenommen.[1]) Die ganze Zeit endlich der XII., des Umzugs der alten Götter, hat dem Aberglauben zufolge etwas Geheimnisvolles und erzeugt einen geheimen Schauder. Im Mecklenburgischen vermeidet man es, die Tiere bei ihrem richtigen Namen zu nennen, statt „Fuchs" sagt man „Langschwanz," statt „Maus" „Bönlöper" (Bodenläufer) u. s. w.; fremden Tieren ist um diese Zeit nicht recht zu trauen, da die „Hexen" oft deren Gestalt annehmen und sich so in die Häuser einschleichen.[2]) Diese bilden also hier gleichsam das Gefolge der einziehenden Gottheiten, wie sie auch sonst in enge Beziehung zu ihnen treten, und die ganze Natur, auch die Tierwelt, ist um diese Zeit zauber- und geisterhaft erfüllt. Daß dieses Zwölften-Fest übrigens, wie wir oben ausgesprochen, eine Art Vorfrühlingsfest gewesen sei, darauf deutet außer der ganzen Bedeutung der Zeit selbst auch noch der Aberglaube, daß man meint, der Hopfen grüne in der Weihnacht und käme auch unter dem tiefsten Schnee hervor, dann aber vor allem gleichsam eine Wiederkehr der Zwölften zum wirklichen Frühlingsanfang, in den ersten zwölf Tagen des Mai, wo man allgemein annimmt, daß dann die Hexen, welche auch ursprünglich nichts anders als Luftgeister gewesen zu sein scheinen, nach dem Blocksberg ziehen, um den Schnee wegzutanzen, wie man noch heutzutage am Harz sagt.[3]) Doch damit berühren wir einen ganz

1) Siehe Norddeutsche Sagen unter Weihnachten und Kuhns Anm. dazu.

2) In einem Märchen erscheint sogar die Frick selbst noch geradezu als böse Hexe mit ihrem Zauberstabe, r. Norddeutsche Sagen M. I.

3) Über die Parallele beider Feste vergl. Kuhn in Haupts Zeitschrift V., p. 483 sq. — Wenn ich in dem angezogenen Aberglauben die Hexen, welche

anderen Anschauungs- und Sagenkreis, welchen wir hier nur andeuten und nicht ausführen können, wie überhaupt die hier angeregten Untersuchungen noch weiter greifen, wir aber bei dem begrenzten Raum uns auf die einmal gezogenen Kreise beschränken müssen.[1])

Das Resultat aber, welches der Kultus uns liefert, ist also, daß in ihm mit dem Längerwerden der Tage Wodan und Frigg als „sommerliche Tages- und Sonnen-Gottheiten" dem Lande sich wieder zuwendend und einziehend erscheinen. Wenn die wirkliche Erlösung derselben eigentlich erst mit dem Sommer eintretend gedacht werden konnte, und auch, wie angedeutet, andere Sagen und Gebräuche die Vorstellung nach dieser Seite hin ergänzen, so hängt die Vorfeier zur Wintersonnenwende mit dem Wendepunkt in den Erscheinungen der Natur und somit auch in

---

zum Frühlingsanfang den Schnee von den Bergen tanzen, als Windgottheiten fasse, so bestätigt noch manches andere diese Ansicht, so z. B. daß sie meist auf Besen durch die Luft dahin fegen, als Wettermacherinnen auftreten u. dgl. m. — Weil man ihnen aber besonders Zauberei zuschrieb und diese dann auch von Menschen ausgeübt glaubte, sanken die Sagen von ihnen im Laufe der Zeit immer mehr in die menschlichen Verhältnisse hinab, so daß nur noch in einzelnen Spuren jener Ursprung hindurchblickt.

1) Auf einiges kann ich jedoch nicht unterlassen hier noch hinzuweisen, und zwar betrifft es den Eber und die Bedeutung, welche er für unsere Sagen gewann. Wie nämlich dort derselbe in natürliche Beziehung trat zum Wodan und der Frigg, so spielt auch in der nordischen Mythologie dieses Tier eine Hauptrolle im Mythenkreise des Freyr und der Freyja und dürfte hier wohl ebenso zu erklären sein, zumal auch sonst die Gestalten dieser Götter mit dem nordischen Odhin und der Frigg eng zusammenhängen. Ja dieser Eber „Gullinbursti", dessen Goldborsten die Nacht gleich dem Tage erhellten, der mit Pferdesschnelligkeit rannte (Grimm. Myth. 1844, p. 194), paßt recht eigentlich in den Naturkreis, welchen wir oben dem Tiere angewiesen. — Ferner, wenn Grimm. Myth., p. 180—185 bei dem deutschen Gotte Phol, welchen uns die in neuerer Zeit aufgefundene thüringische Beschwörungs-Formel nachgewiesen, mannigfache Bezüge sowohl auf den Wirbelwind als auf den Eber findet, so möchte dies wohl unsere ganze Auffassung bestätigen, wie es anderseits Licht auf die Natur des Gottes selbst wirft. — Endlich kann ich noch bemerken, daß, wie mein Schwager Kuhn mir nachträglich mitteilt, das Indische ebenfalls die aufgestellte Behauptung zu unterstützen scheint, indem auch dort der „Windgott" Tritas den Eber tötet, und dies kein anderer als der Rudhra sein dürfte, der sonst als der himmlische Eber erscheint; die gegebene Deutung aber dann vollständig paßt.

dem Verhalten der in denselben auftretenden Gottheiten zusammen und erklärt sich daraus zur Genüge. Wie aber bei der Auffassung des Sturmes und Gewitters als eines männlichen und weiblichen Wesens die westlicheren Stämme Norddeutschlands die erstere Vorstellung mehr festgehalten und wahrscheinlich auch überhaupt mehr ausgebildet haben, die östlichen mehr die weibliche, so tritt es auch hier hervor, und eben aus einer solchen, von Anfang an parallel neben einander laufenden doppelten Anschauung, welche sich dann nur im Lauf der Zeiten an verschiedene Stämme geknüpft, möchte ich es erklären, wenn auch da, wo nicht die Naturerscheinung, wie bei Sturm und Windsbraut, eine zwiefache Auffassung von Haus aus veranlaßte, immer beide Wesen in die engste Beziehung zur Erscheinung treten. Finden wir doch bei allen Völkern die Spuren, daß man alle Naturgegenstände zuerst als Mann und Weib auffaßte, und erst allmählich das eine von beiden überwog und das andere verdrängte, wie z. B. das Griechische neben einer weiblichen *Σελήνη* oder *Μήνη* noch Spuren eines männlichen *Μήν* aufweist, oder um ein näher liegendes Beispiel aus dem Deutschen zu wählen, ein ähnliches Verhältnis in dem nahe sich berührenden „die Sonne“ und „der Tag,“ „der Mond“ und „die Nacht“ noch hindurchblickt. So möchte ich es nun auch erklären, wenn beim Wodan sowohl als der Frigg die Beziehungen auf „Sonne und Tag“ sich kreuzen, bei beiden in gleicher Weise hervorgetreten, so daß man nicht etwa den Unterschied machen und sagen kann, er sei der Tag, sie die Sonne, sondern jeder bald als das Eine, bald als das Andere erscheint. Wenn z. B. der wilde Jäger, der „zur Winterszeit“ als verwünscht auftritt, meist „kopflos“ dargestellt wird, so möcht ich das nach den oben gewonnenen Resultaten im Gegensatz zum „sommerlichen“ fassen, dessen Kopf oder Auge man dann in der Sonne zu erblicken wähnte,[1]) während diese im Winter sich den Blicken entzog und so noch auf diese Weise den Glauben an ein Verzaubertsein des Gottes begünstigte. Anderseits, wenn in der bedeutungsvollen Sage von dem verzauberten Weibe, welches der Wodan verfolgt und zurückbringt, es heißt, daß sie „immer kleiner“

1) Als Auge des Wodan erscheint die Sonne auch sonst, deshalb ist er auch in der nordischen Mythologie „einäugig;“ s. Grimm. Myth. 1844, p. 133.

geworden, so dürfte hierin wohl mehr zu suchen sein und es die „Tages- und Sonnengöttin“ sein, die zur Winterszeit bis zur Wintersonnenwende hin immer kleiner und kürzer zu werden scheint, bis Wodan sie zurückbringt, die Götter wieder in den Zwölften zurückkehren.[1])

Wenn aber auch eine solche gleichmäßige Beziehung beider Gottheiten auf die Naturerscheinungen nach allem Bisherigen zugegeben werden muß, ebenso wie auch in der oben angeführten Longobarden-Sage und in der nordischen Mythologie beide Götter in gleicher Weise als die höchsten *Himmelsgötter nur gemäß dem männlichen und weiblichen Charakter menschlich entwickelter erscheinen*, so ist doch ein gewisses *Überwiegen* des Männlichen in der einen und des Weiblichen in der andern Erscheinung und Auffassung derselben höchst wahrscheinlich. Und da mag sich denn ein zunächst freilich etwas kühner Gedanke Luft machen, ob nicht, wenn die Frigg noch durchgehends in den Sagen als *weiße, schöne Frau*, die *umwandelt und erlöst* sein will, auftritt,[2]) einer Anschauung zufolge *die Sonne in ihrem ewigen Wandel* am Himmelszelt überhaupt für weiter nichts gehalten worden sei als eine *weiße Frau, welche verzaubert ist und ewig umwandeln muß*, und dies die ursprüngliche Natur der Frigg sei, sie zunächst die „*liebe schöne Frau*“ und Wodan dann mehr „*der Sturm- (und Gewitter-) Gott*,“ worauf auch *die Namen* beider zu gehen scheinen;[3]) die Vorstellung aber einer zeitweisen Erlösung zur Sommerszeit, und was alles sonst sich noch daran reiht, wie die Beziehung beider auf alle übrigen Himmelserscheinungen, erst sich mit erweiterter Beobachtung des Verhältnisses der Sonne zu den verschiedenen Jahreszeiten und mit der Entwicklung beider Gestalten als Himmelsgötter überhaupt herausgebildet habe. — Doch es ist fast zu gewagt, in dieser Weise auf Jahrtausende zurückgreifen zu wollen in den Entwicklungsgang der Vorstellungen der Menschheit, wo man bei der durch eine tausendjährige Bildung

1) [Doch fraglich. S. meine „Poet. Naturanschauung der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie.“ Berlin 1864. S. 255. II. 1879. S 93.]

2) Vergl. Grimm. Myth. 1844, p. 914. sqq. 3) Grimm. Myth. 1844, 121 sqq. und 279.

veränderten Anschauungsweise selbst die ersten Begriffe, welche man jetzt fast mit der Muttermilch einsaugt, vollständig abstreifen muß, um unbefangen der stillen, gläubigen Phantasie der Völker zu folgen, mit der sie die unendliche Natur belebten. Die letzten Bemerkungen wollen und sollen nichts weiter sein, als eines Glühwurms Leuchten in dem Urwalde mythologischer Dichtung, den schönsten Träumen der Menschheit; vermag er gleich nicht die ganze Gegend zu erhellen, so zeigt er, mein' ich, doch die Richtung, in der der Weg zu suchen.[1])

1) Die II. Auflage obiger Abhandlnng enthält noch u. a. folgende Kapitel: Frau Harke und ihr Treiben an den Camernschen Bergen, gleichfalls eine alte Gewittergottheit, Wodan, Frick und Frau Harke in ihren Beziehungen zur Sonne; die Erlösnng der Sonnenfran im Gewitter; vom Ursprung des Mahrten-Glanbens. In einem Anhang ferner: die rote Kuh im Regenbogen und Iris mit dem Stierkopf, so wie die stierhänptigen Wassergötter der Griechen, eine Parallele.

II.

Die altgriechischen Schlangengottheiten.

Ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit.

1858.*)

Einleitung.

Vom heidnischen Volksglauben in seiner Anlehnung an die Natur.

Wenn die Wanderungen, welche ich in Gemeinschaft mit meinem Schwager, dem Prof. Kuhn, im nördlichen Deutschland vom Jahre 1837—49 unternommen, zunächst nur den Zweck hatten, was sich an Sagen, Gebräuchen u. dergl. beim Landvolk erhalten, zu sammeln,[1]) so erwiesen sie sich doch anderseits zugleich durch die

*) Programm des Friedr.-Werd. Gymn. zu Berlin, fortgeführt und erweitert im I. Kap. des 1860 erschienenen Ursprungs der Mythologie.

1) Märkische Sagen v. Kuhn. Berlin 1843. (Daselbst. XV.) Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche von A. Kuhn und W. Schwartz. Leipzig 1848. (s. Vorw. das. z. Anfang.) [Nachdem das Jahr 1848 vorüber, fingen wir wieder an zu sammeln, aber ein unglücklicher Fall bei einer solchen Wanderung im Herbste des Jahres 1849. nötigte mich zunächst davon abzustehen, so daß Kuhn 1850—51 dann allein weiter sammelte, s. Kuhn, Westf. Sagen 1859, Vorrede. Später bot sich mir noch einmal während eines Sommeraufenthaltes in Neustadt-Eberswalde und während meines Ruppiner Direktorats Gelegenheit zu einer Nachlese in märkischen Sagen, s. Märkische Forschungen. 1863. p. 171 bis 185. Pröhle, Deutsche Sagen 1863. 44—47. Schwartz, Sagen und alte Geschichten aus der Mark Brandenburg, 1871. namentlich in betreff der Grafschaft Ruppin. Die Berliner Zeitschrift „Der Bär." 1876. 93. 103. 116. Vergl. auch Urspr. d. Myth. 25. Anm., 273. Anm. Heut. Volksgl. II. Ausg. u. Poet. Naturansch. I. p. 256.]

Eindrücke und Betrachtungen, die sie veranlaßten, als eine praktische Art von mythologischer Propädeutik. Die Verhältnisse, in denen wir uns bewegten, die Beschäftigung, die wir selbst dabei trieben, ließen uns gleichsam die Gegenwart zeitweise vergessen, so daß wir, wenn wir so vom Sonnenaufgang bis zu der Sterne Leuchten durch Wald und Feld zogen und die Menschen gerade in den einfachsten Verhältnissen, wie sie nur das Land bietet, aufsuchten und ihnen ablauschten, was sich noch in stiller, meist uralter Tradition bei ihnen an Sagen und Aberglauben erhalten, oft halb scherzend sagten, „es wehe einen ordentlich indogermanische Luft an.“ Es lag aber auch eine gewisse Wahrheit darin, denn nicht bloß erinnerten die gewaltigen Hünenbetten an die homerischen Mahlstätten, wo auf den Steinen ringsherum die Fürsten saßen[1]); oder wenn uns von dem Nachtgeist, dem Mahrt oder Alp, erzählt ward, der durch das Schlüssel- oder Astloch schlüpfe,[2]) ward man erinnert an die homerischen Götter oder Geisterwesen, die auch durch das Schlüsselloch ziehen:[3]) die ganze Atmosphäre, in der man sich bewegte, war es vor allem, die diesen Eindruck hervorrief. In welchem Lichte zeigte sich nämlich nicht das Landvolk bei diesem unsern Verkehr als Träger einer noch im Heidentum wurzelnden Tradition! welcher Kontrast gegen unsere, ja überhaupt gegen jede Bildung! welcher Mangel an kritischem oder gar historischem Sinne! welche Beschränktheit in bezug auf den Gesichtskreis, so daß meist der natürliche Horizont trotz aller angeklebten Bildung noch die Welt desselben begrenzte. Dabei welche Innigkeit der Auffassung! welche Fülle und Macht der Phantasie! und als Träger von allem die Neigung zum Wunderbaren und eine gläubige Scheu vor der Tradition, die, da sie ihre Wurzeln in der Jugend, in der Familie hatte, selbst rohere

1) cf. Hom. Il. XVIII, 503 sq. Od. VI. 266 sq.

2) Nordd. Sagen S. 16. 102. Gleiches berichtet von den Hexen und Teufel Grimm. Myth. 1844. p. 1028; vom irischen Cluricaun Grimm. Irische Elfenmärchen. Leipzig 1826. p. 102.

3) So heißt es von dem Geist, den Athene der Penelope im Traum erscheinen läßt Od. IV. 802 ἐς θάλαμον δ' εἰςῆλθε παρὰ κληῖδος ἱμάντα und hernach 838 — σταθμοῖο παρὰ κληῖδα λιάσθη ἐς πνοιὰς ἀνέμων, so auch vom Hermes selbst Hom. Hymn. in Merc. 146 sq.

δοχμωθεὶς μεγάροιο διὰ κλήϊθρον ἔδυνεν
αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος, ἠΰτ' ὀμίχλη.

Gemüter für den Augenblick liebenswürdig machte.[1]) Von einer Naturauffassung, wie sie die Stadt erzeugt, die besonders hervortretende, grandiosere Charaktere der Gegend erfordert, um angeregt zu werden, oder sich in sentimentale, oft kleinliche Betrachtungen verliert, keine Spur; vielmehr ein Verwachsensein mit dem heimischen Boden, das ihn, wie er ist, als etwas Gegebenes hinnimmt nnd sich seiner erfreut, nnd nnr Naturbetrachtungen anstellt, insofern der Wechsel von Tag nnd Nacht, von Sonnenschein nnd von Sturm und Regen, von Sommer und Winter Veränderungen hervorruft, die ihn oder sein Leben berühren, oder eine nnerwartete Erscheinnng seine Aufmerksamkeit erregt, oder gar ein losbrechendes Unwetter Himmel und Erde zu bedrohen scheint. Daneben auf dem Gebiete der Sagen selbst überall das Bild des *Organischen*, des natürlich Gewachsenen. Wie sich die verschiedenen landschaftlichen Kreise in Tracht, Sitte und besonders in der Sprache gleichsam als *Spielarten* desselben gemeinsamen Volkscharakters erweisen, wo überall aus oder neben den gemeinsamen Elementen die besondere Entwicklung sich entfaltet hat, so zeigte es sich auch anf dem mythischen Gebiete. Zunächst überall das Hervorbrechen *gemeinsamer mythischer Gestalten*, wie die des wilden Jägers und der weißen Frauen, der Riesen und Zwerge, der Mahrten und Kobolde, der Irrlichter n. a., oft unter den verschiedensten Namen; dann bestimmter in den Sagen *wiederkehrender Züge*, wie z. B. im Anschluß an die eben angeführten Wesen, daß der *wilde Jäger* eine *Kenle* herabwirft und sie mit *hallendem Nachrnf* begleitet, daß er einem *Weibe* 7 Jahre nachjagt, von einem *Eber* getötet wird, die *weiße* Frau erlöst sein will, die *Hexen* zu ihren Versammlungen auf *Besen* fahren u. s. w.; oder ganz allgemein von irgend einem Wesen erzählter Geschichten, wie die Sagen von dem Hirten, der die *Wunderblnme* findet und in den verschlossenen Berg gelangt, dem dann, als er jene verloren, von der *znschlagenden Thür* die *Fersen* abgehauen werden n. s. w. Daneben die größte *Mannig-*

1) Wir konnten uns glücklicherweise noch meist an das Geschlecht halten, was vor den Freiheitskriegen herangewachsen war; seit der Zeit hat der moderne Schulunterricht und die Eisenbahn in neuester Zeit wieder viel abgeschliffen, obgleich einzelne mehr abgelegene Kreise immer noch den alten Charakter bewahren, s. Kuhn, Nordd. S. Einleitung XVII. sq.

faltigkeit im einzelnen, so daß jede Sage für sich, namentlich durch den Anschluß an bestimmte Lokalitäten, das Ansehen einer individuellen Geltung in Anspruch zu nehmen schien und oft auch durch einen kleinen, anscheinend unbedeutenden Zusatz eine besondere Bedeutung erlangte, wie z. B. der Zug, daß die Hexen in der Mainacht den Schnee wegtanzen müssen, den wir am Harz eruierten, sie recht eigentlich mit ihrem die Luft rein fegenden Besen als Wind- und Wettergottheiten beim Wechsel der Jahreszeiten charakterisiert, aber im ganzen Norddeutschland, wo die Sage von der Hexenfahrt nach dem Blocksberg geht, unbekannt ist und nur am Harz uns entgegentrat.[1]) Wenn dies schon geeignet war, die Überzeugung von einem gemeinsamen Grund und Boden zu nähren, aus dem alles dies hervorgegangen, so mußte sie noch verstärkt werden durch die Wahrnehmung, daß oft, was zuerst als eine eben nur lokale Sage erschien, sich an einen vereinzelten Berg oder See anschloß und gar keinen mythischen Inhalt zu haben schien, doch dadurch, daß es dann an ganz verschiedenen Gegenden mit immer neuen Zusätzen wieder auftauchte und immer mehr Gestalt gewann, auch einen allgemeineren und somit mehr mythischen Charakter bekam. So konnte es z. B. als lokale Sage erscheinen, daß einmal eine Sau eine Glocke herausgewühlt, oder daß eine solche in einen See versunken sei, und man konnte zunächst an eine einzelne, historische Grundlage denken: wenn aber die Sage sich dann über einen bestimmten Landstrich in steter Wiederkehr hinzog und z. B. den Zusatz bekam, daß die Glocke, in die Tiefe eines Sees versunken, noch zuzeiten läuten sollte, so mußte man schon an eine weitere Grundlage denken, und wenn sie endlich zu bestimmten Zeiten zu zwei oder drei herauskommen und sich sonnen, dann aber wieder hinabtauchen sollten, wenn sie nicht inzwischen gebannt sind, so war man auch wieder auf allgemeinerem mythischen Gebiete angekommen, das sich nur hinter den individuellen Erscheinungen erst versteckte.[2]) Und wenn nun diese mythischen Gestalten und Elemente, die absterbenden

1) Die Beläge hierzu wie zu dem Vorhergeh. ergiebt der Index der Nordd. Sagen.

2) Ndd. S. S. 3. 62 cf. die Anmerkung zu letzterer und die daselbst auch aus den Märkischen Sagen citierten Stellen.

Reste einer vergangenen Zeit, oft deutlicher oder versteckter auf die Natur selbst, als heimischen Boden, in dem sie sich bewegt, hinwiesen, wie z. B. die wilde Jagd auf den Sturm, so zeigte anderseits die Ausdrucksweise des Volks in der Art, wie es die Natur anschaute und auffaßte, gleichsam Ansätze zu einer neuen Mythologie, die nur des freien Spielraums, vor allem des lebendigen Glaubens zu bedürfen schien, um sich zu entfalten.[1]) Sie sind aber höchst lehrreich für die Auffassungsweise des Volks; sie zeigen den natürlichen Hang, alles persönlich zu fassen und nach bekannten Verhältnissen sich zurecht zu legen, wobei immer nur das Charakteristische berücksichtigt wird: ein Gesetz, das die Etymologen schon längst bei der Namengebung anerkannt haben. Bei auffallendem Morgenrot, wie solches der Dezember wohl bringt, wo der Himmel gleichsam von Feuer gerötet erscheint, sagt z. B. die havelländische Bäuerin, wie sie selber ans Kuchenbacken zur Weihnachtszeit denkt, „der heilige Christ backt Pfannenkuchen,"[2]) und wenn kleine, krause Wölkchen sich am Himmel zeigen, sagt man „der Himmel ist lämmerbunt" oder „hüt hütt de Schäper sine Schäpe,"[3]) oder wenn eine schwarze Gewitterwolke aufzieht, „da kommt ein Mummelack herauf;" — die Analogie der kleinen Wölkchen mit einer Herde Lämmer geben zu jener Ausdrucksweise, die große Wolke, hinter der sich etwas zu verbergen scheint, zu dieser Veranlassung.[4]) Es ist das nur ein äußeres Moment; wie auch beim Gewitter das Rollen des Donners den Ausdruck „Petrus schiebt Kegel"[5]) er-

---

1) [Vergl. die weiteren Ausführungen hiervon in Mannhardts Germ. Mythen 1859 in der Vorrede, sowie in der Einleitung zu „Die Götter der deutschen und nordischen Völker." Berlin 1860.]

2) Mündlich aus Liepe bei Rathenow und Umgegend.

3) Ndd. S. G. 413; dazu stellt sich die griechische Anschauung des Aratus Dios. 206 sq.: πολλάκι δ' ἐρχομένων ὑετῶν νέφεα προπάροιθεν
οἷα μάλιστα πόκοισιν ἐοικότα ἰνδάλλονται.

4) Mummelack ist gewöhnliche Berliner Ausdrucksweise. Einen ähnlichen Ausdruck führt Grimm an M. p. 473 und deutet ihn ebenso „Pöpel ist was sich puppt, vermummt, einhüllt; im Hennebergischen heißt eine dunkle Wolke Pöpel, es ist der Begriff von Larve und Tarnkappe."

5) S. Ndd. S. G. 410; ebenso u. a. auch in der Schweiz. cf. Rochholz, Schweizersagen aus d. Aargau. 1856 I. S. 113 A., dann auch „d'Engel schiebe Keigel, sie keigle wieder döt obe."

zeugt hat, in derselben Weise, wie der Grieche, der seinen Zeus in dem Himmel wähnte, an das Rollen seines Wagens dabei dachte.[1]) Grade solche Beispiele sind geeignet, es klar zu machen, wie etwa das Volk sich zu einer Zeit, wo es sich selbst die Naturerscheinungen zurecht legen mußte, es sich selbige zurecht gelegt, — mit einem Worte sie erklären die mythische Produktion und zeigen damit zu gleicher Zeit den Weg an, auf dem sich die Anfänge und ersten Ansätze der alten Mythologieen selbst finden lassen.

Daß sich aber so, wenn man das Analoge der mythischen Elemente zusammenstellt und auf die Bezüge achtet, die sich bei denselben oder verwandten Redensarten oder Vorstellungen auf die Natur zeigen, der Ursprung derselben klar legen läßt, habe ich in einem engeren Kreise der deutschen Mythologie, der sich an die Sage vom wilden Jäger anschließt, in der im J. 1850 erschienenen Abhandlung „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum“ gezeigt. Es ergab jene sagenhafte Masse gleichsam ein Chaos gläubiger Naturanschauungen, das ich mit dem Namen der niederen Mythologie bezeichnete, aus der sich dann die Formen der eigentlichen Götterlehre in markierterer Gestalt entwickelt. Die noch auf den Sturm eingeschränkt fortlebende Vorstellung „der wilden Jagd,“ zeigte in dem sich daran schließenden sagenhaften Stoffe eine Menge von Vorstellungen, die sich an das Gewitter anlehnen und dabei, indem gewisse Gruppen sich enger zusammenschlossen, in ihnen die Göttergestalten des Wodan und der Freia in ihrem Entstehen.[2]) Neben dem „Umzug“ des Gottes oder der Göttin in dem wilden Treiben des Gewittersturmes im allgemeinen entwickelte sich daneben eine große Mannigfaltigkeit von einzelnen daran sich knüpfenden Vorstellungen.

1) Grimm M. p. 151. „diese Vorstellung ist so natürlich, daß sie sich bei mehreren Völkern ausgebreitet findet. δοκεῖ ὄχημα τοῦ Διὸς ἡ βροντὴ εἶναι. Hesychius s. v. ἐλασίβροντα. Auch den heutigen Krainern ist das Rollen des Donnergottes Fahren.“ [Über die weitere reichhaltige Entwicklung dieser Vorstellungen bei alten wie neueren Völkern s. Poetische Naturanschauungen. 1879. II. S. 134 ff.]

2) Schon damals verglich ich damit die griechische Hekate mit ihren Hunden und die ihr auch in der späteren Mythologie nahe stehende Artemis und deren Bruder Apollo, welche noch immer Bogen und Pfeil als Jäger kennzeichnete.

Die Wolken erscheinen als Rosse, die dahinjagen; dazu heulen des Sturmes Hunde, und im züngelnden Blitz leuchtet ihre feurige Zunge, oder den Rossen dampft das Feuer aus den Nüstern. Im Donner hört man das Rollen der Wagen, und wenn es am Himmel kracht und der Blitz sprüht, dann war am Wagen etwas gebrochen, und wie der dithmarsische Bauer noch heut sagt: „Nu faert de Olle all wedder da bawen unn haut mit sen Ex anne Räd (daß die Funken fliegen)." Wenn hierin sich mehr der Charakter eines wilden Umzugs spiegelt, so paßt es zur Auffassung einer „wilden Jagd," wenn der Gott aus der Luft herab eine Keule auf den Spötter schleudert und sie mit donnerndem Nachruf begleitet: es ist der Strahl, der herniederfährt, und der Donner, der ihm nachhallt. Der stinkende Geruch der Keule, der den Spötter belästigt, geht auf den Schwefelgeruch, der den einschlagenden Blitz begleiten soll, und daß sie sich zu Zeiten in Gold wandelt, auf das Leuchten des niederfahrenden Blitzes. Daß, möchte ich jetzt noch hinzufügen, der wilde Jäger dem Wanderer zuruft: „Midden in den Weg," und es heißt, wer mitten im Wege bleibt, dem thut der rauhe Jäger nichts,[1]) bestätigt nur meine ganze Auffassung, es ist ja der bekannte Rat, der beim Gewitter noch jetzt erteilt und nur hier mythisch ausgedrückt wird, wie dann auch die Züge, daß der Jäger zerschmettert oder lähmt,[2]) den Hals umdreht,[3]) daß man eilen müsse unter Dach und Fach zu kommen,[4]) alle zu meiner Ansicht stimmen, indem auch sie nur in mythischer Form auf die Gefahren hinweisen, denen man sich beim Gewitter, wenn die wilde Jagd am Himmel tost, aussetzt. Auch das reihe ich noch an, daß, wenn im Geleit der weiblichen Gottheit der Perchtha (= Freia) bei Grimm Myth. 884 Mädchen und Kinder im „nassen" Gewande, den „Krug mit Wasser" in der Hand, ziehen, wir es nur mit einer ganz in den Naturkreis, in

1) s. oben Heutiger Volksglaube p. 20.

2) U. a. Rochholz I. S. 139. 144. 146. 162. cf. oben Heut. Volksgl. p. 25.

3) Grimm Myth. 886, daran schließt sich dann die Sage, daß der Teufel dem, den er hole, den Hals umdrehe. Es ist diese Vorstellung nicht bloß ethisch zu fassen, sondern auch auf einen realen Glauben zurückzuführen, indem der Teufel im Mittelalter die Funktionen des heidnischen Gewittergottes unter der Form eines dem christlichen Gott widerstrebenden Wesens auf sich nahm.

4) Wurde mir noch jüngst in der Gegend von Potsdam wiedererzählt.

dem wir uns bewegen, sich einfügenden Anschauung, nämlich mit einer altertümlichen Auffassung des Regens zu thun haben. Die „feuchten" Wolkenwesen, die mit der Sturmgöttin im Windsbrausen vorüberziehen, gießen aus ihren „Krügen" den Regen, — dieselbe Anschauung, wie es in dem bekannten Liede der Indianer aus Peru in Herders „Stimmen der Völker" heißt: „Schöne Göttin, Himmelstochter, Mit dem vollen „Wasserkruge", — Und dann giebest du uns Regen, Milden Regen u. s. w." — ähnlich dem Bilde, mit welchem der Berliner noch heute sagt: „es gießt wie mit Mollen (Mulden)."[1]) Aber neben diesen vielen oft lose zusammenhängenden Einzelnheiten ließen sich noch zwei größere Mythenkreise nachweisen; das besondere Auftreten des Wirbelwindes oder der Windsbraut, die dem Sturm vorangeht, ließ diese als ein besonderes Wesen erscheinen. Auf der einen Seite entwickelten sich so die Vorstellungen von einem „Weibe," das der Sturm verfolgt: „wenn die Windsbraut daher gejagt kommt und ihr nach der Sturm tost, ist es der Sturmesgott Wodan, der seine Buhle, sein Weib, die fahrende Mutter (die Frigg) verfolgt, und

---

1) Die Sagen von der Perchtha haben nnr einen etwas anderen Charakter bekommen, indem sie gleichsam mit dem Totenreich in Verbindung getreten, und die nassen Mägdelein nun als die Seelen ungetaufter Kinder erscheinen, was anch J. Grimm zu seiner Auffassnng bestimmt hat. Einen ähnlichen Übergang zeigen anch die griechischen Danaiden, die ich ebenso fasse. Sie mnßten bekanntlich Wasser in ein dnrchlöchertes Faß schöpfen, wie man anderseits die Auffindung der Brunnen in dem sonst wasserlosen Argos ihnen zuschrieb und sie deshalb ehrte. (Strabo p. C. 371): Ἄργος ἄνυδρον ἐὸν Δαναοὶ θέσαν Ἄργος ἔνυδρον. Dieselbe Vorstellung bricht anch noch durch, wenn in dem dentschen Märchen „Meister Pfriem" (bei Grimm N. 178) dieser ln den Himmel kommt und hier u. a. zwei Engel findet, die Wasser in ein durchlöchertes Faß schöpfen. Den durchlöcherten Fässern stellen sich übrigens sicherlich die Siebe in den Händen der Hexen, der Luftmacherinnen und Wettermacherinnen zur Seite, wie solche ihnen gelegentlich beigelegt werden. Ndd. S. 293 s. Anm. Auch wenn Liebrecht in seiner „Auswahl aus Gervasius Otia Imp. Hannover 1856" p. 135 Anm. sagt: „Eigentümlich ist, was daselbst (in Languedoc) vom Drac erzählt wird, „ses mains sont percées à jour de même qu'un crible," so erklärt sich dies, da die Draci auch sonst als Wassergeister auftreten (s. ebendas.), hiernach vollständig: es ist die ganz rohe Vorstellung, die der feine Regen weckte, daß, wie die Regengottheiten Siebe führten, sie geradezu selbst siebförmige Hände hatten; das Wasser kam eben „gesiebt" herunter, und damit war die Sache zunächst erschöpft. [s. Poet. Naturan. I. 1864. X.]

wenn die sommerlichen Gewitter diese Wesen in ihrem volleren, natürlicheren Zustande am Himmel, wie ich es oben ausgemalt, auftreten ließen, so schienen die sieben Jahre, die der wilde Jäger verzaubert jagt, auf die winterlichen sieben Monate zu gehen, während welcher Zeit die Gewitter und somit auch die eigentlichen Gewitterwesen verschwinden und nur noch im einfachen Sturm, d. h. in gewandelter, verzauberter Form auftreten. Anderseits erschien dann der Erd und Staub aufwühlende, Feld und Wald verheerende Wirbelwind mit besonderer Anschauung als gespenstischer „Eber,“ der dem Wodan oder der Frigg zur Seite tritt, und die Jagd des Gewitters dann als eine große Eberjagd, die leuchtenden Blitze (*ἀργῆτες κέραυνοι*) gleichsam als die leuchtenden Hauer (*ἀργῆτες ὀδόντες*), wie oben bei den Hunden als die feurigen Zungen, und dem Verwünschtwerden des Gottes analog endlich in den letzten Herbstgewittern der dem Erlegtwerden des Tieres rasch folgende Tod des Jägers selbst. Wenn in jenen der himmlische Feuerbrand erlischt, muß auch der deutsche Meleager sterben.[1])

Wenn heute noch, nachdem das Christentum schon 1000 Jahre an unserm Volke gearbeitet, sich so aus den zersplitterten Überresten der alten Sage der heidnische Glaube unseres Volkes in seinen Hauptzügen nicht bloß nachweisen, sondern noch in seinem Anschluß an die Natur selbst, also in seinem Ursprunge, der jenseits aller bestimmbaren Zeit liegt, klar darlegen läßt, dann wird dies doch auch wohl da möglich sein, wo uns, wie bei den Griechen noch rein heidnisches Leben entgegentritt. Nur darf man nicht, wie meist bisher geschehen, die Auffassung

---

1) Was ich damals nur halb fragend andeutete, dies spreche ich jetzt entschieden aus, daß nämlich die Meleager-, sowie die Adonis-Sage aus denselben Anschauungen hervorgegangen. Kommt doch auch Movers (Die Phönizier, Bonn 1844 I. p. 224) auf ganz anderem Wege, trotzdem er eine andere Vorstellung von dem mythischen Eber entwickelt, zu dem ähnlichen Resultat, wenn er sagt: „für diesen glühenden Nachtwind halte ich den wilden Eber, den Typhon im Mondschein über die Fruchtgefilde am Nil jagt; (Plut. de Iside c. 8) den erymanthischen Eber, der ja auch den Adonis tötete u. s. w.“ Übrigens stellt sich zu der von mir entwickelten Vorstellung von diesem Eber es ganz, wenn es bei Artemidor Lib. II. c. XII heißt: σύαγρος ὑετόν τε σημαίνει καὶ χειμῶνα βίαιον τοῖς ὁδεύουσιν ἢ πλέουσιν. — γεωργοῖς δὲ ἀφορίαν διὰ τὸ λυμαίνεσθαι τὰ φυτά.

und Deutung der historischen Zeit zur Grundlage machen. Wie aus der historischen griechischen Sprache sich kein Göttername der Griechen erklären läßt, liegt auch die Zeit, in der die gesamte mythische Welt der Griechen entstand, jenseits aller griechischen Geschichte, und jene war für die Dichter, Künstler und Philosophen nur ein ererbtes Material, in welchem sich ihre poetischen, sittlichen, künstlerischen und philosophischen Ideen entwickelten oder mit dem sie sich abfanden, so gut es ging. Wo der alte Volksglaube noch fortlebte, das war gerade in seiner lokalen Individualisierung; aus der Masse der Mythen, Sagen, Märchen, des Aberglaubens und der Gebräuche heraus, wie er in unendlicher Mannigfaltigkeit über Griechenland ausgestreut, muß man den Glauben, der sie schuf, in derselben Weise, wie ich es oben angedeutet habe, reproducieren.[1]) Erst wenn die Anfänge des griechischen Lebens in ihrer Unbehülflichkeit so klar daliegen, wird man recht würdigen können, was die späteren Zeiten z. B. die eines Homer auf dem Wege der Göttergestaltung und Gotteserkenntnis geschaffen, dann aber werden auch nach einer andern Seite hin Resultate ganz neuer Art sich ergeben. Die Verwandtschaft, welche die Wissenschaft auf dem Gebiete der Sprachen zwischen den einzelnen Gliedern des indogermanischen Sprachstammes nachgewiesen, wird sich auch auf religiösem Gebiete geltend machen.[2]) Es treten uralte, bald gemeinsame, bald be-

---

1) Von diesem alten Volksglauben gilt das, was W. Grimm. Märchen 1856 III. Bd. p. 409 vom mythischen Inhalt der Märchen sagt: „Dies Mythische gleicht kleinen Stückchen eines zersprnngenen Edelsteins, die anf dem von Gras nnd Blnmen überwachsenen Boden zerstreut liegen nnd nnr von dem schärfer blickenden Ange entdeckt werden."

2) Ich kann nicht unterlassen besonders hier auf dle Wichtigkeit der dentschen Mythologie aufmerksam zu machen, die wir nach den speciellen Sammlungen, die jetzt von der Sagenmasse fast aller Landstriche vorliegen, bis ins einzelnste verfolgen können. Grade die niedere Mythologie, in die sie uns einführen, bringt uns dem ältesten Charakter oft so nahe, wie keine andere, selbst nicht die indischc, in der sich trotz des vielen Altertümlichen, was in der ältesten Litteratur nns entgegentritt, trotz aller überraschenden Resultate, wie sie Kuhn an Sâramêjas = Ἑρμείας, Saranju = Ἐριννύς, Gandharven = Kentauren n. a. zu Tage gefördert, doch schon immer verhältnismäßig mehr Re-

sondere Traditionen bei diesen Völkern hervor, in denen glänbige Natnrauffassung, die im Treiben nnd Wirken der Natur, besonders in den Himmels- und Lufterscheinungen, das Treiben ähnlicher tier- und menschenartiger Wesen, wie sie das Auge sah, erblickte. Ja über den Kreis der indogermanischen Völker erweitert sich oft der Blick in eine Perspektive, die für einen Augenblick die Anfänge der Glaubensgeschichte der Menschheit erhellt, wie bei der Behandlung der Schlangengottheiten ein Hintergrund hervortreten wird, der uns als die Wurzel des über die ganze alte und neue Welt ausgebreiteten Schlangen- und Stein-Kultus[1]) die gläubige Auffassung der sich „schlängelnden" Blitze und „polternden" Donner in dieser eigentümlichen Weise als „Schlangen" und „Steine," die vom Himmel stammen, zeigt. Je weiter hinauf, desto ungeheuerlicher und barocker erscheinen nämlich meist diese Vorstellungen; nur die Phantasie herrscht in ihnen, und die Analogie drückt der Sache den Stempel auf. Wie die „schlängelnden Blitze" z. B. die Vorstellung „himmlischer Schlangen" weckten, so schuf das „Heulen" des Windes die eines „Hundes oder Wolfes", das Treiben des Wirbelwindes die „eines himmlischen Wühlers oder Ebers"; die Tiere sind nicht etwa Symbole, — dieser Begriff ist für die Zeiten, mit denen wir es zu thun haben, noch gar nicht vorhanden, — sondern man glanbte an sie nnd verehrte sie,

---

flexion geltend macht. Namentlich sind der sogenannte Aberglanbe nnd die Gebränche der dentschen Mythologie nnschätzbar, indem der erstere Trümmer und neue Ansätze der Mythologie in der größten Fülle bietet, die letzteren uns oft die ältesten mythischen Anschauungen klar machen. Denn die Gebräuche sind meist nnr die Nachahmnngen der Handlnngen, die man in der Natnr wahrznnehmen glanbte, wie sich namentlich an den Hochzeits- und Frühlingsgebräuchen entwickeln läßt.

1) Vergl. zunächst im allgemeinen Meiners, Kritische Geschichte der Religionen. Hannover 1806, I. p. 150 sq. Wnttke, Geschichte des Heidentums, Breslan I. p. 58 n. 63. „Am allgemeinsten unter allen Tieren ist aber gewiß die Schlange als göttlich verehrt worden." Für Amerika: J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1855 nnter „Steine" und „Schlangen." — Die Hanptnachrichten s. außerdem in dem folgenden Kapitel von den Schlangengottheiten selbst. Für den Steinkult der Griechen ist besonders merkwürdig die Stelie bei Paus. VII. 22, wo er von dem Steinkult der Pharaeer in Achaja berichtet nnd hinzusetzt: τὰ δὲ παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι.

und als ein menschlicherer Götterglaube sich daneben entwickelte, verschmolz der Tierglaube damit, so daß Götter selbst zuzeiten sich in Tiergestalt wandeln oder Tiere ihnen irgend wie „geheiligt" wurden. Es war eben zunächst nichts weiter als der sich entwickelnde Glaube an eine den Menschen „geheimnisvoll umgebende, andere Welt," die nur mit ihren „Symptomen" in diese hineinragte, die man sich aber im ganzen nicht anders ausgestattet dachte. Der Horizont, der dem einfachen Auge den Zugang zum Himmel zu eröffnen, die Erde mit dem Himmel zu verbinden schien, war der Ort, wo diese Wesen hauptsächlich sich zu bewegen schienen, aber wenn man sie dort nicht sah, dann waren sie jenseits der Wolken, da war dann erst eigentlich die andere Welt, oder in den Tiefen der Erde, des Meeres u. s. w., es verschmolz Himmel und Erde für sie in einander. Es ist schwer sich aus den Vorstellungen unserer Zeit in jene zurückzuversetzen, besonders auch noch festzuhalten, daß für jene ältesten Zeiten die Vorstellung einer Regelmäßigkeit in der Natur, ja auch nur eines Sichgleichbleibens derselben Erscheinungen, der Identität derselben noch nicht vorhanden und erst sich allmählich mit den mythologischen Elementen selbst entwickelte. Denn nicht allein, daß bei allen Völkern sich mythische Vorstellungen an die Wandlungen der Jahreszeiten knüpfen, welche Kampf und Sieg in der einen oder andern erblicken, also „von Umständen" das Eintreten derselben abhängig machen: Sonne und Mond sind bei dem „Wechsel" in der Natur, „der sie begleitet," bei der „Veränderung, in die sie jedes Gewölk brachte," oft dem Geiste ganz entrückte, ja Umstände sie sogar vernichtet erscheinen ließen; selbst vom Standpunkte menschenähnlicher Auffassung, oder vielleicht gerade da erst recht, lange nicht als immer denselben Wesen angehörig aufgefaßt worden.[1]) Dies lehrt zunächst die einfache Beobachtung, daß die eigentlichen Sonnen- und Mondgötter — besonders die ersteren — in allen, namentlich auch in der griechischen Mythologie, keine rechte Mythenmasse haben;

1) Neben der persönlichen Auffassung der Sonne stehen außerdem unpersönliche, wie die eines „liehten Rades," des „himmlischen Edelsteins" u. s. w., s. Grimm Myth. 664. 665. Für den ältesten Glauben ist übrigens das sol novus der röm. Dichter für die neue Tagessonne, resp. Frühlingssonne, noch eine Realität.

sie gehören in ihrer Abstraktion als der eine Sonnen- und Mondgott sichtlich erst der letzten mythischen Entwicklung an. In der übrigen Mythologie sind sie noch in ihrer Vielheit implicite enthalten, wie ich das an einer Gestaltung in der Kürze nachweisen will. Wie bei Äschylos noch die Sonne des Helios Kreis (*ἡλίου κύκλος* Prom. 91. Pers. 496.) genannt wird, zeigt uns die Mythologie ein ganzes Volk solcher himmlischen, einäugigen Riesen in den Kyklopen.[1]) Sie sind den himmlischen Giganten verwandt (Hom. Od. VII. 58. 206) und wohnten mit den Phäaken in dem weiten Hypereia, d. h. dem „Oberlande", dem Himmel, bis beide dann die Sage an den westlichen Horizont lokalisierte. In der Beschränknng der theogonischen Sage sind es die Blitz- und Donnerriesen und demgemäß drei: Arges, Steropes und Brontes, die dem Zeus die Blitze geschmiedet, also die „himmlischen Gewitterschmiede," gleichsam die Prototypen des Hephästos, der auch noch bei Horaz Od. I. 4, 8. im Frühling d. h. in den Frühlingsgewittern seine Essen schürt.[2]) In allgemeinerer Ausdehnung aber sind sie ein ganzes Volk wilder, gefräßiger Riesen, die den Felsengebirgen gleichen, Felsblöcke schleudern u. dergl., worin sie ganz den Charakter der typhoischen Giganten wiederspiegeln, wie ich sie in den Gewittererscheinungen nachweise. So wohnen sie am Erdrand, wo Odysseus zu ihnen kommt und sein Abenteuer mit dem Polyphem besteht;[3]) doch über Griechenland verbreitet zeigte man überall noch ihre Spuren als gewaltiger Baumeister im Aufführen kolossaler Steinbauten. Als solche sind sie aber erst recht die „himmlischen

---

1) Ihr Auge wird dann gradezu noch der leuchtenden Scheibe des Phöbus und dem argolischen Schilde (s. Jacobi Mythol. Wörterbuch 1835 p. 555) verglichen, was auch in der deutschen Mythologie seine Parallele findet, indem Grimm. M. 665 die Auffassung der Sonne als eines himmlischen Schildes nachgewiesen hat.

2) Vergl. dazu den Schol. „Jam appropinquat tempus aestivum; eo enim imminente (in Aetna monte) Vulcanus procudit fulmina Jovi, quae in aestate mittat." Die Beziehung auf den Ätna ist nicht ursprünglich, erst als sich die Vorstellung eines „himmlischen" Schmiedes verlor, lokalisierte man die schmiedenden Kyklopen und Hephästos in den Tiefen der Erde, in den feuerspeienden Bergen, die man kennen gelernt.

3) [Über die Polyphem. Sage speciell vergl. Ursp. d. Mythologie 1860 p. 15. 199. Poet. Naturansch. I. 1864. p. 25. 46. 131. II. 1879. p. 10. 156.]

Sturmriesen," welche die „Wolkenberge"[1]) auftürmen, wie Poseidon dann und Apollo[2]) auch Trojas Mauern bauen, Hephästos dann der Götter Wohnungen im Olymp baut. Dieser Charakter der Stürme als Baumeister bewährt sich nämlich ebenso in der griechischen als deutschen Sage, nur tritt er hier von vornherein noch klarer hervor, wenn nach der Edda (s. Grimm M. 514 sq.) ein Riese sich erbietet, den Asen in einem „Winter" eine Burg aufzuführen, wenn man ihm dafür Freya, Sonne und Mond bewilligen wolle: es ist die „Wolkenbnrg," die sich besonders im Winter auftürmt, deren Vollendung dann Loki stört[3]), (dessen Zusammenhang mit den Gewittern wohl niemand leugnen wird), so daß es offenbar anf die Zerstörung derselben in den Frühlingswetteru geht, was sich dann ganz zu den „sieben" herbstlichen (oder winterlichen) Burgen stellt, die Indra nach Kuhn in Wolfs Zeitschrift für deutsche Myth. (fortgesetzt v. Mannhardt) III. 379 zerstört. Ausdrücklich wird auch noch in einer andern ähnlichen nordischen Sage (b. Grimm M. p. 515) der bauende Riese „Wind und Wetter" genannt. Die Beziehung auf den winterlichen Wolkenhimmel ist übrigens nur eine Richtung, in der sich diese Vorstellnng entwickelt, in jedem sich „auftürmenden Unwetter" wird dieser Bau versucht, und so erkläre ich denn auch, daß, wenn das Mittelalter überall den Teufel im Sturm und Gewitter thätig glanbte, in den vielen Sagen von den Teufelsbauten diese immer als „gestört" und „unvollendet" erscheinen. — Solche himmlischen Baumeister sind dann auch, nm zu den Griechen zurückzukehren, die thebanischen Dioskuren Amphion und Zethos (die weißrossigen Dioskuren, wie sie Euripides nennt), wenn auf Amphions Lyraspiel — der Wind ist auch himmlischer Spielmann[4]) — sich die

1) Wie wir aneh noch sagen: „ein Gewitter türmt sleh auf."

2) Dessen Beziehnng zum Sturm die Sage des Drachenkampfes darlegt. Wie Apollo übrigens, d. h. Leto, aus Lyeien kommt, stammen auch der Sage nach die Kyklopen daher. S. die Belegstellen zn diesem nnd den übrigen hier erwähnten Fakten bei Jacobi Mythol. Handwörterbnch 1835. p. 559.

3) Freya oder dio Sonne will aneh der Riesenkönig Thrym haben, wenn er den geraubten Gewitterhammer, — was auch offenbar auf Versehwinden desselben im Winter geht, — wieder herausgeben soll.

4) Am zanberhaftesten entwickelt sich dieser Charakter in dem finnischen Wäinämöinen mit seiner Harfe (s. Castrèn, finnisehe Myth. herausgegeben von Schiefner. Petersbnrg 1853). In der deutsehen Mythologie geht er über auf

Steine von selbst zusammenfügten zum Wunderbau des alten siebenthorigen Thebens, das in der Sage selbst zu einer Art Götterburg wird.[1]) — Es bestätigen also nach allen Seiten die Sagen von den Kyklopen, die man nur nicht, wie bisher geschehen, für die älteste Zeit und ihren Ursprung sondern muß, die an die Sonne sich anschließende rohe Vorstellung einäugiger Himmelsriesen, die im Sturm und Unwetter sich bekunden, und dieselben Elemente zeigen sich überall in den deutschen Riesensagen, die J. Grimm in dem Kapitel über die Riesen ausführlich behandelt; man sieht, es ist ein mythischer Niederschlag eines allgemeineren alten Volksglaubens, der dann übrigens in der Person des Polyphem schon den Ansatz zur Einheit macht. — Einen Übergang übrigens von der Vielheit der Sonnengötter zu der Vorstellung eines finde ich, ganz abgesehen von der Kyklopen-Sage, besonders in den Zwölfgöttersystemen, wie sie überall in den Mythologieen hervorbrechen,[2]) ohne daß die Wesen, die man zusammengruppierte, dazu die Erklärung bieten; es scheint dies nämlich mit der ersten und rohesten Entwicklung des Mondjahrs zusammenzuhängen, derzufolge 12 Sonnen- und Mond-Götter entsprechend den 12 Monden das Jahr zu regieren schienen;[3]) denn die letzteren boten gewiß die erste Veranlassung zu einer abstrakteren Auffassnng. Doch genug hiervon, da es ja nur als Beispiel dienen sollte, daß die mythologischen An-

---

die Wassergeister (s. Grimm die Sagen vom Neck. M. p. 463 sqq.), in der griechischen auf Amphion also, dann auf Orpheus, Pan und Athene mit der Pfeife, sowie auf Apollo mit der Lyra.

1) Zur Hochzeitsfeier des Kadmos kommen dort alle Götter zusammen, Zeus soll dort nach einer Sage geboren sein, dazu auch die Inschrift bei Tzetzes z. Lycophr. 1195.

αἵδ' εἰσὶ Μακάρων νῆσοι, τόθιπερ τὸν ἄριστον
Ζῆνα, θεῶν βασιλῆα, Ῥέη τέκε τῷδ' ἐνὶ χώρῳ.

2) Auch in Amerika. s. J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1855. unter Zwölfgötter.

3) Auf eine derartige Vorstellung beziehe ich auch noch den nordd. Aberglauben, wenn man in den „Zwölften," der alten heiligen Zeit der Wintersonnenwende, (wo man im Kultus das Einziehen von Wodan und Frigg als Götter des neuen Jahres feierte) meinte, „das Wetter u. dergl. werde in diesen zwölf Tagen für das nächste Jahr bestimmt, so daß jedem Tag ein Monat entspricht." s. Nordd. S. G. 163. 165.

schauungen die ihnen gegenüberstehende Welt zunächst als eine freie, fern von aller Regelmäßigkeit auffaßten.

Mit unserer ganzen Anschauungsweise hängt auch zusammen und schließt sich daran an, daß man, je weiter man in der mythologischen Schöpfung zurückgreift, desto weniger das, was man gewöhnlich System nennt, zu erwarten hat, ein Irrtum, der bis jetzt in der Forschung so viel verdorben. Ja selbst innerhalb der Traditionen, die wir in Anlehnung an die Natur als die Grundlage aller Mythologie nachweisen, kann uns die größte Mannigfaltigkeit in der Auffassung derselben Erscheinungen nicht auffallen; denn abgesehen davon, daß dieselben Erscheinungen selbst für das Auge, das eben nur das Äußere auffaßt, höchst mannigfach sind, bildeten jene Traditionen eine Masse, die wie die Sprache vom ganzen Volke getragen wurde, wo jeder seinen Gedanken und dem Glauben, der ihm der wahrscheinlichste dünkte, folgte, wie noch jetzt die Dichter die verschiedensten Naturauffassungen wiederspiegeln; bis dann in den einzelnen Familien, in den einzelnen Volkskreisen gewisse Vorstellungen sich konsolidierten und allgemeinere Geltung erlangten, bis auch sie von neuen Anschauungen, die sich bei erweitertem Leben, bei erweiterter Beobachtung gebildet, verdrängt wurden, aber erst, nachdem sie während ihres Lebens mythische Massen gleichsam abgelagert. Die Mythologieen gleichen hierin gewissermaßen den Gebirgsschichten; Schicht lagert sich auf Schicht. Der Hirt faßt die ihn umgebende Natur als Hirt, der Jäger als Jäger, der Krieger als Krieger gemäß den ihn selbst umgebenden Analogieen, und es gilt auch hier der an anderer Stelle zunächst für die historischen Sagen von mir ausgesprochene Grundsatz, „daß die Mythologie dem Leben der Völker gleichsam nachrücke.“ Wie gemäß dem vorhin angezogenen Bilde in den Gebirgsmassen die Schichten verschiedener Prozesse in der Entwicklung der Erde neben oder über einander geflossen und gleichsam verwachsen erscheinen, so liegen in der Mythologie die gläubigen Anschauungen nicht bloß der verschiedenen Kreise eines Volkes neben oder übereinander, sondern auch die der verschiedensten Zeiten, und spiegeln so gleichsam die Entwicklung des Volks in vorhistorischer Zeit selbst ab. Wenn die Tierauffassungen der Naturerscheinungen uns

meist die rohesten, ersten Zeiten repräsentieren, so zeigten uns die Mythen von himmlischen Jägern, Schäfern, Schiffern,[1]) Sängern, Baumeistern, Schmieden u. s. w. eine immer erweiterte, nicht bloß lebensvoller, sondern immer entwickelter werdende Entfaltung des himmlischen und somit auch des menschlichen Lebens, und wenn die sprachvergleichenden Wissenschaften die geistigen Uranschauungen der Menschen darzustellen bemüht sind, dürfte mit der Zeit die vergleichende Mythologie den Teil derselben noch ergänzen, der in realer Weise ein Licht zu werfen bemüht ist auf die Urgeschichte des Menschen, auf den Zusammenhang und die Sonderung der verschiedenen Völker in bezug auf die Lebensstufe und die Verhältnisse, in denen sie sich damals befunden.

Hiernach erklärt sich auch, wie trotz alles Übereinstimmenden in den Elementen die Göttergestalten der Völker des indogermanischen Stammes doch so verschieden sind; im Rücken gleichen sie sich gleichsam, das Antlitz spiegelt ein anderes Bild wieder. In langsam fortschreitender Beobachtung der Regelmäßigkeiten in der Natur und der damit sich verbindenden Vorstellung bestimmender Einflüsse von Seiten der Wesen, die man wahrzunehmen glaubte, sind erst die Göttergestalten im Schwanken zwischen tier- und menschenähnlichem Wesen allmählich gereift, und an den guten Einflüssen, die man ihnen zuschrieb, oder dem Bekämpfen der bösen hat sich der e r s t e g ö t t l i c h e Begriff des Schutzes oder der Güte und Gnade angereiht. Der Ackerbau in seinen Anfängen und seiner Entwicklung ist offenbar der Haupt-

1) Als solche h i m m l i s c h e n S c h i f f e r fasse ich die Phäaken und Argonauten, und bei den Phäaken, den Nachbarn der Kyklopen im Oberlande, dem Himmel, brauche ich nur zum Beweise Homer reden zu lassen, um in ihren Schiffen die auch sonst schon in der Mythologie nachgewiesene Vorstellung von Wolkenschiffen (s. Grimm 604 sq.) zu finden. Od. VIII. 557:

οὐ γὰρ Φαιήκεσσι κυβερνητῆρες ἔασιν,
οὐδέ τι πηδάλι' ἐστί, τά τ' ἄλλαι νῆες ἔχουσιν·
ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν,
καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πίονας ἀγροὺς
ἀνθρώπων· καὶ λαῖτμα τάχισθ' ἁλὸς ἐκπερόωσιν,
ἠ έ ρ ι καὶ ν ε φ έ λ ῃ κεκαλυμμέναι· οὐδέ ποτέ σφιν
οὔτε τι πημανθῆναι ἔπι δέος, οὔτ' ἀπολέσθαι.

Ein eben solch wunderbares Schiff ist dann die Argo (in der die Argonauten [die Blitzschiffer?] fahren), welche die Helden auf ihren Schultern über das Land tragen, deren Planke redet u. s. w.

förderer des Begriffs der eigentlichen Gottheit gewesen, auch selbst nur nach heidnischer Weise gedacht, er schuf auch den letzten specifischen Begriff derselben, den einer „ewigen“ Dauer. Die Götter aber, mit denen wir es zu thun haben werden, sind meist nur „Wesen,“ Wesen wie die Tiere und Menschen; nur haben sie allerhand wunderbare Gewalt, und diese wunderbare Gewalt nannte man Zauberkraft.[1]) Diese erklärt auch dann den Übergang in den Gestalten. Typhon und Python sind bald Drache bald Mensch, wie in den serbischen Märchen[2]) der Drache reitet, seine Keule schleudert u. s. w.; das vermittelt sich in der gläubigen Phantasie durch den Hintergedanken, daß durch Zauber alles möglich ist. Dies Zauberhafte, Wunderbare tritt aber, namentlich auch in der Scenerie, grade in den Märchen und in den Riesen-, so wie in den ursprünglichen Heroensagen, z. B. in denen vom Herkules, Bellerophon und Perseus noch fast prägnanter als in den Göttermythen hervor, und so werden wir bei den sonstigen Analogieen zwischen denselben nach unserer ganzen Auffassung grade hier nicht, wie man es gewöhnlich glaubt, einen Niederschlag der Göttermythen, sondern umgekehrt gerade in den Sagen der Riesen- und Heroen, die übrigens schon einen Ansatz von Kultus zeigen, die ältesten Traditionen und in den auftretenden Gestalten die Prototypen der Götter suchen. Ein Beispiel wird die ganze Sache klar machen. Wenn z. B. an die sich schlängelnden Blitze die Vorstellung „himmlischer Schlangen,“ an den heulenden Wind die Vorstellung eines „Wolfes“ sich knüpfte, daneben sich dann in dem dahinjagenden Sturm in Verbindung mit Regenbogen und Blitzstrahl die Vorstellung eines „Jägers“ entwickelte, so konnte dieses Wesen einmal in Verbindung mit jenen bleiben und selbst in Schlangen- und Wolfsgestalt auftreten, dann aber auch, in besonderer Auffassung, der Schlange im Kampf gegenübertretend erscheinen; es konnten sich also Sagen von dem siegreichen Bekämpfen dieses Untieres als einfach geschehener Facta, also Bellerophon-, Heraklessagen u. dergl. bilden, ehe eben noch von götterähnlichen, ja überhaupt von stehenden Wesen die Rede war. Wenn aber die Beobachtung und Erfahrung

1) Über die Entwicklung der Naturwesen zur Gottheit durch den Kultus habe ich schon oben (im Heutigen Volksglauben) p. 7 sq. gesprochen.

2) Volksmärchen der Serben von Karadschitsch. Berlin 1854.

allmählich im Anschlnß an diese Vorstellungen götterähnliche Elemente entwickelte, so gingen entweder einzelne jener Gestalten in göttliche über oder wurden durch ähnliche, die man aber nnn allgemeiner faßte, vertreten. Dann war wieder eine doppelte Entwicklung möglich. Es konnten die guten Folgen des Gewitters sowohl dem göttlichen Schlangengott zugeschrieben werden, — und so wurde Apollo selbst noch in Lycien als Wolf, in Delos als Drache später dargestellt, sein Sohn Asklepios behielt für immer die Schlange als heilbringendes Wesen zur Seite, — anderseits konnte die oben angedeutete Vorstellung des Kampfes anch Teilnng der Eigenschaften gleichsam mit sich führen, die bösen, verheerenden wurden dem Besiegten, die guten dem Sieger beigelegt; demgemäß ist Typhon und Python dann das Untier, Zeus nnd Apollo der Retter (σωτήρ).

Wenn wir so einerseits „die organische Entwicklung“ der mythologischen Gestalten aus den rohesten, oft grobsinnlichsten Formen der niederen Mythologie durch alle Phasen hindnrch, dnrch Märchen, (Heroen-) Sage und Mythe bis zu dem Standpnnkt verfolgen können, wo sie im olympischen Glanze nnd in der Hoheit einer homerischen Götterwelt strahlen, wo des Zeus bejahendes Neigen genügt, den Olymp zu erschüttern, ein Bild, welches bekanntlich den Phidias zn seiner großartigen Schöpfung begeistert haben soll, so zeigt sich anderseits ein für die Kulturgeschichte merkwürdiges Phänomen. Erstens lebt jener „uralte Glanbe“ nicht bloß in den Sagenmassen, aus denen wir ihn entwickeln, sondern auch direkt noch als „Glaubenssatz“ hier nnd da nach so vielen Jahrtausenden, nnr in gleichsam zusammengedrückter Gestalt, in ganz vereinzelter Beziehung noch in diesem Augenblick fort, die Vorstellung der Gewitterschlange, die wir im folgenden in ihrer vollen Ausdehnung entwickeln, noch in dem Glanben, daß bei einer kleineren, fenrigen Lnfterscheinung „der Drache zieht,“ oder „der Drachenstern (der Komet) der Welt den Untergang bringen könne,“ „im Meere noch die große Schlange liege;“ die nralte Vorstellung einer wilden Jagd im Gewittersturm noch in dem Glauben an einen wilden Jäger, „der im Sturm dahin jagt“ u. dergl. An einem Punkt in der Natur ist so der Glaube, der einst weitere Dimensionen hatte, die er aber anfgegeben, noch haften geblieben, gleichsam als Wahr-

zeichen einer vergangenen Zeit. Dann aber lebt „die Anschauung" — ohne Glauben — als bloßes Bild der Phantasie noch heut in der Sprache fort und wird hier immer ihre Stelle behaupten, so lange Menschen menschlich empfinden; noch immer heult der Sturm, jagen die Wolken, schlängelt sich der Blitz, gießt es vom Himmel herab. Beide Beobachtungen sind, glaube ich, eine nicht unbedeutende Stütze unserer ganzen Ansicht von dem Ursprung der Mythologieen.

Die griechischen Schlangengottheiten.

Wenn die voranstehenden Bemerkungen im allgemeinen orientieren sollten, sollten sie auch zugleich empfänglicher machen für den Ausgangspunkt des nachfolgenden Teils der Untersuchungen, zu dem auf einer Sagenreise einmal ein schlichter Bauer der Magdeburger Börde den ersten Anstoß gab, indem er bei einem heftigen Gewitter, als ein prächtiger Blitz über den Himmel hinzüngelte, von der Erscheinung ergriffen ausrief: „Was für eine prächtige Schlange war dies!"[1]) Das war nun zwar im Grunde nicht viel anderes, als wenn unsre Sprache von „sich schlängelnden" Blitzen redet, der Grieche *ἕλιξ* von Blitz und Schlange gebraucht, Aristoteles eine Art Blitz mit *ἑλικίας* bezeichnet,[2]) aber es macht doch einen eigentümlichen Eindruck, wenn man bei einem solchen Repräsentanten des natürlichen Teils des Volkes, wie eben jener Bauer es war, im unmittelbarsten Gefühl eine derartige Anschauung zum Durchbruch kommen sieht, so daß man empfindet, so müsse mehr oder weniger in einem ähnlichen Falle jeder Naturmensch empfunden haben. Natürlich war es zumal, daß dieser Eindruck verstärkt wurde, wenn ich an des Dichters Worte dachte:

---

1) [Allmählich ziemlich allseitig mehr oder weniger anerkannt; zuerst von Mannhardt, Die Götter u. s. w., p. 102. vergl. in sachlicher Hinsicht außer Ursp. d. Myth. 1—115. Poet. Naturanschauungen u. s. w. II. p. 83—89 u. XXI.]

2) Äsch. Prom. 1064. ἕλικες δ' ἐκλάμπουσι στεροπῆς ζάπυροι „und des Blitzstrahls „schlängelnde" Lohe entbrennen in Glut." (so Schömann, nicht radius, wie Wellauer Lex. es wiedergiebt.) Eurip. Herc. F. 395. δράκοντα πυρσόνωτον, ὃς ἄπλατον ἀμφελικτὸς ἕλικ' ἐφρούρει, κτανών (Herc.) Ἑλικίαι sind bei Aristot. mund. 4. die Blitze γραμματοειδῶς φερόμενοι.

„Unter allen Schlangen ist eine
Auf Erden nicht gezeugt,
Mit der an Schnelle keine,
An Wut sich keine vergleicht.“

Seit der Zeit bin ich der Spur dieser Schlange nachgegangen und zu der Überzeugung gekommen, daß überall, wo in den indogermanischen Mythologieen Schlangen oder Drachen, welche sich nur von jenen durch Flügel unterscheiden,[1]) auftreten, wir es ursprünglich mit den „Himmels-Schlangen und Drachen“ zu thun haben, und diese auf den sich schlängelnden „Blitz,“ auf die Schlange, „mit der an Schnelle und Wut sich keine vergleicht,“ zurückzuführen sind. Ja wenn wir auch über die Grenzen des indogermanischen Sprachstammes hinaus bei Phöniziern, Babyloniern und Ägyptern, ebenso wie bei den nicht indogermanischen Völkern Europas, Asiens, selbst bei den Negern Afrikas und wie bei der Urbevölkerung Amerikas Spuren eines in seinem Ursprung und seiner Bedeutung bisher noch unerklärt gewesenen Schlangenkultus vorfinden, glaube ich selbigen auf dieselben Elemente zurückführen zu können, so daß sich darin eine der ersten und rohesten mythologischen Vorstellungen, nämlich die Verehrung der Gewittermächte als Schlangen (oder Drachen mit Schlangenhäuptern) bekundet, und, wenn der Kultus ihnen hier oder dort „wirkliche“ Schlangen substituiert, es nur das stets in der Mythologie vorkommende Herabziehen des Himmlischen auf die Erde ist.[2]) Auf

1) S. Grimm Myth. p. 652 ebend. auch überhaupt das Hauptsächlichste vom Schlangenkultus bei Deutschen und Nachbarvölkern. Nur ein paar Beispiele hier aus Grimm, die im Verlauf der Abhandlung nicht weiter berührt werden. Die Longobarden verehrten eine goldene Schlange als summus deus, Odhin führte die alten Schlangeneigennamen Ofnir und Sválfnir. Die alten Preußen unterhielten ihrem Protrimpos eine große Schlange; von den Litauern sagt Adam Brem. in Hist. eccl. c. 224: dracones adorant cum volucribus, quibus etiam vivos litant homines, quas a mercatoribus emunt, diligenter omnino probatos, ne maculam in corpore habeant, pro qua refutari dicuntur a Draconibus.

2) Mit der Darlegung dieses Ursprungs verschwindet dann auch der Anhalt, den man in den Drachensagen gefunden hat für die Existenz urweltlicher Drachen, wofür sich selbst noch Klemm Kulturgeschichte der Menschheit, Leipzig 1843 I. p. 147 ausspricht.

das reichhaltigste entwickelt sich dieser Glaube aber als mythisches Element; nach allen Richtungen hin nimmt er die Beziehungen des Gewitters in sich auf. Bald ist es eine einfache feurige Schlange, die den Himmel furcht, oder ein Drache, der mit seinen Flügeln und der Feuersglut, die ihm entströmt, noch deutlich auf seine ätherische Heimat hinweist, bald sind es die Geister des himmlischen Haushalts, die zur Frühjahrszeit namentlich ihre Versammlungen abhalten;[1]) oder

---

1) Zu dem letzteren bringe ich gleich hier ein paar merkwürdige Sagen. Krentzwald (der Esthen abergläubische Gebräuche u. s. w. Petersburg 1854 p. 85) berichtet aus dem esthnischen Aberglauben: „Am Markustage, den 25. April, ruft der Schlangenkönig — ussikuningas — seine Vasallen zu einer allgemeinen Ratsversammlung. Da sitzt dann das Oberhaupt auf einem Hümpel, und die Untergebenen winden sich knaulförmig um seinen Körper, daß nur die „zischenden Köpfe“ herausgucken, während des Königs funkelnde Augen und blitzende Krone in die Nacht lugen, deren Dunkelheit von diesem Glanze erhellt wird. — In Allentacken wollten einige an diesem Tage nicht pflügen, fürchtend, es würden dann Ochsen und anderes Vieh plötzlich fallen.“ Dazu heißt es in den mythischen Liedern der Esthen von Krentzwald und Neuß. Petersburg 1854: „die Unterirdischen haben dem Schlangenkönig seine Krone geschmiedet. Der blendende Glanz lockt sämtliche Schlangen heran, daß sie um den König einen Haufen von der Höhe eines großen Heuschobers bilden, aus welchem das Haupt des Königs gleich der Sonne hervorleuchtet.“ Zu diesen Frühjahrsversammlungen der Schlangen bei den Esthen stelle ich die keltischen. „Jährlich am 13. Mai vereinigen sich die Schlangen, Vipern und Nattern in der Sologne zu einem einzigen Stück in der Weise, daß die Masse ein Band bildet, größer als eine Sichel. Wenn sie sich also an den Ufern eines zwischen Jony und Ardon gelegenen Teiches versammelt haben, so arbeiten sie gemeinschaftlich an der Bildung eines großen Diamanten. Jedes dieser Tiere speit eine Art Flüssigkeit aus, welche sehr glänzend ist, — aus dieser wird er von zwei Schlangen geknetet und von allen dann poliert.“ Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte Halle 1846. 73 sq., dem ich dies entnehme, bringt damit schon in Verbindung das ovum anguinum, von dem Plinius hist. nat. XXIX. 12 berichtet: „praeterea est ovorum genus in magna Galliarum fama — Angues innumeri aestate convoluti salivis faucium corporumque spumis artifici complexu glomerantur; anguinum appellatur. Druidae sibilis id dicunt in sublimo jactari sagoque oportere intercipi, ne tellurem attingat. Profugere raptorem equo, serpentes enim insequi, donec arceantur amnis alicujus interventu.“ Das ist die in den Händen der Druiden irdisch gewordene Mythe, wie auch dem Plinius ein derartiges Ei gradezu gezeigt worden ist. Eckermann erwähnt noch ein solch fabelhaftes Ei, das œuf codrille de Lorraine, welches von einem Hahn gelegt ist, eine Schlange in sich birgt, und durch Sonnenwärme und Dampf ausgebrütet wird. Die

alles koncentriert sich auf einen Punkt und zum riesenmäßigen typhoischen Ungetüm schwillt es an, das den ganzen Himmel erfüllt, so daß die Wolken dann Qualm und Rauch sind, die von ihm ausgehen, der Donner das Zischen, die einzelnen sich schlängelnden Blitze nur einzelne der Häupter oder Zungen oder der Schweif, den es nachschleppt. Wenn dann der Glaube schon im übrigen menschenähnlichere Gestalten in diesen Erscheinungen thätig annahm, erscheinen selbst diese noch mit Schlangenhaaren oder Schlangenfüßen ausgestattet, oder es wandeln sich Götter zeitweis wenigstens in Drachen, bis diese zuletzt nur noch zur Staffage dienen, z. B. der Götter Wagen ziehen.[1]) Daneben sehen wir nun aber noch die Wir-

ausgebrütete Schlange verbirgt sich sofort in einer Mauerspalte, und wer zuerst von ihr angesehen wird, stirbt sofort, während sie selbst augenblicklich sterben muß, wenn sie zuerst angesehen wird (die Blitzschlange tötet — aber „stirbt auch im eigenen Feuer"). — Letzteres stimmt zu den sagenhaften Basilisken. Auch Typhon der Schlangenkönig soll aus einem Ei, das Here vom Kronos empfangen, entstanden sein (Schol. zu Hom. Il. II. 783). Für den Diamanten übrigens, den die Schlangen in ihren Frühlingsversammlungen in der Dunkelheit (des Gewitters) formen, halte ich die blitzende Sonne (namentlich die Frühlingssonne), die nach dem Gewitter neu strahlt, wie auch I. Grimm M. 665 für dieselbe die angelsächsische Bezeichnung als gemma coeli beibringt. Das Ei, das auch sonst in griech. und indischer Mythologie eine so bedeutende Rolle spielt, wird wohl dasselbe sein. Ich will wenigstens gleich anführen, daß unter den wunderbaren Steinen, die Grimm M. p. 1167 sqq. bespricht, und die offenbar hierher gehören, wie „der siegverleihende Schlangenstein," „der Wunschstein," auch der eirunde, milchweiße Opal eine Rolle spielt, der dann die deutsche Königskrone schmückte, und von dem Albertus M. sagt: est autem lapis perlucidus et traditur, quod aliquando fulsit in nocte, sed nunc tempore nostro non micat in tenebris; da wäre zunächst eine Vermittlung in der Gestalt des Steins mit dem Ei. Zu diesen Vorstellungen stimmt übrigens ganz genau die phönizische und ägyptische Urschlange der Surmubul (oder Agathodaemon) und Kneph, von der es heißt: „blickte sie auf, so erfüllte sie alles mit Licht in ihrem heimischen Urlande; so oft sie aber die Augen schloß, ward Finsternis," und das ganz gewöhnliche Symbol einer goldgelben Kugel zwischen zwei Schlangen. cf. Creuzer, Symbolik, III. Ausg. 1840 III. p. 247 sq. Mowers, die Phönizier 1840 I. p. 503 sqq.

1) [Alter Drachenkult schimmert u. a. noch höchst charakteristisch in Theben wie Athen hindurch, z. B. dort in der Verwandlung von Kadmos und Harmonia in Drachen, wie ja auch die ganze Bevölkerung gewissermaßen eine Art „Drachenbrut" war, hier in den Erichthonios- und Gorgo-Mythen. Gold

kungen und alle die Eigentümlichkeiten, die das Gewitter hat oder zu haben schien, an diese Gewitterschlangen sich ansetzen, und grade hierin erscheinen sie noch recht deutlich als „Wesen,“ die der Mensch auf einer roheren Kulturstufe als „Mächte“ gefürchtet oder verehrt hat. Bald sind es verheerende, Tier und Menschen tötende Drachen, oder sie bringen Lähmung wie der Blitz; bald im guten Sinne Schlangen, von denen die Frnchtbarkeit des Jahres kommt, oder die wieder Frische und Heil der Natur und den Menschen bringen, die Welt verjüngen oder gar erst schaffen. Anderseits erscheinen sie späteren, menschenähnlicheren Wesen gegenüber in großartiger Auffassung gradezu als Mächte, die früher geherrscht, und die erst bekämpft werden mußten oder noch immer zu besiegen sind, oder gar die ganze Welt mit Untergang bedrohten oder noch immer bedrohen. Kurz sie durchlaufen gleichsam mit der erweiterten Anschauung und den entwickelteren Lebensverhältnissen alle Phasen bis zum Kulminationspunkt einer vollständigen Gottheit nach heidnischer Vorstellungsweise, während anderseits wieder dann hervortritt, wie allmählich dieser Glaube, der einst die Menschen beherrschte und eine so reiche Fülle von mythischen Variationen erzeugte, durch andere Vorstellungen verdrängt, nur noch (oder doch noch) so fort vegetiert, daß er nur in einigen Redensarten vom Drak, der zieht, oder in den Märchen der Kinder fortlebt;[1]) daß, während einst die Helden der verschiedensten Völker den Drachen auf Schild oder Fahne führten,[2]) nur noch der Kaiser von China ihn in Ehren hält, in der alten Welt er nur noch in der Nachahmung „mit seinem langen Schweife“ in den Händen der Kinder zur

Schlangen legte man in Athen den Kindern in die Wiege als Talisman, wie diese Tiere auch sonst kinderhütend auftreten (s. weiter unten noch hierüber); was da als Gebrauch galt, kehrt anders gewandt in Theben in der Herakles-Sage wieder, wo die Schlangen in der Wiege dazu dienen, des Heldenkindes Kraft hervortreten zu lassen.]

1) Die Märchensammlungen aller Völker sind davon voll, aber in den verschiedensten Spielarten und Nüancierungen.

2) Von dem Drachen als häufiges Feldzeichen griechischer Helden spricht u. a. Böckh z. Sophokles' Antigone 1843 p. 226. Als solches zierte es auch Siegfrieds, Fasolds sowie der Sachsen heilige Fahne und später die der Könige von England. cf. die Stellen in Ersch und Grubers Enkyclopädie unter

Herbstzeit erscheint, wo er dann gerade wunderbarer Weise in Franklins Hand dazu dienen mußte, die Erscheinung des Gewitters, so weit es menschenmöglich, zu entnüchtern.

Die griechische Mythologie läßt die Beziehung zunächst an einem solchen gewaltigen Wesen, wie wir es eben andeutungsweise skizziert haben, hervortreten; der deutsche, jetzt noch fortlebende Aberglaube zeigt uns zwar kleinere Dimensionen, wird uns aber anderseits noch in mannigfacher Hinsicht dem Ursprung und der Entwicklung des Glaubens näher bringen. Bei den Griechen war in historischer Zeit nämlich noch die traditionelle Verbindung eines solchen drachenartigen Ungeheners mit der dampfenden Wolke, dem Stnrm (besonders dem Wirbelwinde) und dem Blitze. Die Vorstellung der Wolke als „Ungeheuer" giebt Plinius II. 49. „Es entsteht (auch) beim losbrechenden Sturm eine einem Ungeheuer ähnliche Finsternis"[1]), und Gellius XIX. 1. sagt geradezu, daß man solche Wolkenungeheuer, solche furchtbare „dampfende" Wolkenbildungen Typhones genannt habe. Von einem Sturm nämlich auf dem jonischen Meere heißt es: „endlich brach der Tag an, aber nicht milderte sich die Gefahr noch die Wildheit (des Unwetters), ja die Wirbelwinde wurden nur häufiger, der Himmel schwärzte sich und „dampfende" Wolkenmassen und gewisse furchterweckende Wolkengebilde, welche man Typhonen nennt, schienen das Schiff versenken zn wollen."[2]). Gewöhnlich bezeichnet dann Typhon den Wirbelwind,[3]) wie ihn Soph. in der Antig. 404 sqq. schildert als ein himmlisches Weh (*οὐράνιον ἄχος*), eine gott-

„Drachen als Fahnen." Auch die Römer nahmen es unter den Kaisern an. Daneben tritt dann besonders im Mittelalter unter dem Einfluß des Christentums der Drache als der Überwundene (der Satan). Der heilige Georg mit dem Drachen vergleicht sich dem thebanischen Schiffszeichen des „Kadmos mit dem goldnen Drachen," s. Böckh. a. a. O.

1) Fit et caligo belluae similis. 2) Coelum atrum et fumigantes globi et figurae quaedam nubium metuendae, quas τυφῶνας vocabant, impendere imminereque ac depressurae navem videbantur; dazu stimmt, wenn der Schol. zu Arist. Ran. 847 ein schwarzes Lamm dem Typhon zu opfern befiehlt, ἐπειδὴ καὶ ὁ Τυφὼς μέλας. 3) Am Wirbelwind ist auch anderseits dann wieder die Vorstellung des im Gewitter waltenden Teufels, wie sie das Mittelalter producierte, haften geblieben, wenn man ihm noch in einigen Teilen Deutschlands zuruft „gnädig Herr Deibel." s. oben p. 38.

gesandte Not (*θεία νόσος*), demgemäß dann auch die Wasserhose, überhaupt jedes Unwetter, aber geradezu auch endlich den einfachen Blitz (cf. Ideler z. Arist. Meteor. II. p. 255). Dazu stellt sich das mythische Wesen der Typhoeus oder Typhaon (Vaporinus wie ihn Schömann übersetzt),[1] das drachenartige Ungeheuer, das bald als Sohn der Erde, bald als von der Himmelsgöttin Hera geboren erscheint, grade wie in der eben angezogenen Stelle aus Sophokles der Typhon neben einander ein „himmlisches Weh" und dann „vom Boden sich erhebend" bezeichnet wird, auch die Gewitterwolke selbst von der Erde aufzusteigen scheint. Ganz entsprechend unserer Auffassung, namentlich die feurigen Blitzesschlangen hindurchblicken lassend, beschreibt Hesiod unsern Gewitterdrachen, wenn es Theog. 824 sqq. von Typhoeus heißt:[2])

— — „von den Schultern
Wanden sich hundert Häupter des graunvoll schlängelnden Drachen,
Leckend mit finsteren Zungen umher, und der gräßlichen Häupter

1) Über die Identität beider und die Etymologie cf. Schömann de Typhoeo Hesiodeo 1851 p. 21 u. 24. Eine dem „dampfenden" Typhon analoge Vorstellung bietet auch eine amerikanische Stammsage (Sagen der Nordamerik. Indianer. Altenburg 1837): „Am fernen Horizont werden ein Paar Schlangen sichtbar, die mit ihren Köpfen über die Wälder reichen. Sie vergiften die Luft mit ihrem verderblichen Hauch. Bald änderte sich die Beschaffenheit der Atmosphäre, — und dicke Wolken, welche sich wie die Wellen des großen Obernsee bewegten, zeigten sich am Himmel. — Der Regen fiel in Strömen und war mit wildheulenden Stürmen und kalten Orkanen begleitet" etc.

2) — ἐκ δέ οἱ ὤμων
ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος,
γλώσσῃσι δνοφερῇσι λελειχμότες. ἐκ δέ οἱ ὄσσων
θεσπεσίῃς κεφαλῇσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσε·
(πασέων δ' ἐκ κεφαλέων πῦρ καίετο δερκομένοιο).
φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῇς κεφαλῇσι
παντοίην ὄπ' ἰεῖσαι, ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὖτε
ταύρου ἐριβρύχεω, μένος ἀσχέτου, ὄσσαν ἀγαύρου,
ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι,
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.

Jeglichem zuckt' aus den Augen ein Glutstrahl unter den Wimpern;
So aus den Häuptern gesamt, wenn er schaute, brannt' es wie Feuer.
Auch war hallende Stimm' in allen entsetzlichen Häuptern,
Von vielartigem Wundergetön: denn im häufigen Wechsel
Lautete jetzt für die Götter Verständliches; jetzo hinwieder
Scholl es wie dumpfes Gebrüll des in Wut anrasenden Stieres;
Jetzo gleich wie des Löwen von unaufhaltsamer Kühnheit,
Jetzo gleich dem Gebelfer der Hündlein tönte es seltsam;
Jetzo wie gellendes Pfeifen, daß rings nachhallten die Berghöhn" (Voß).

In dem letzteren erkennen wir deutlich des Donners Stimme. Neben der göttlichen Stimme, die aus dem Donner zu reden scheint (das ist des *βροντᾶς αἴσιον φθέγμα* bei Pindar. Pyth. IV. 350, vielleicht die *ὄσσα ἐκ Διός*) tönt es bald wie des Löwen oder des Stieres dumpfes Gebrüll, bald wunderbar wie von Hündlein das Gebelfer. Wenn ersteres uns näher liegt, wie wir auch noch, wie einst der Grieche, sagen: „der Donner brüllt" (Äsch. Prom. 1063 sqq. *βρυχία δ' ἠχὼ παραμυκᾶται βροντῆς*), so geht letzteres offenbar auf den im raschen Tempo nachhallenden und gleichsam nachkläffenden Donner.[1]) Namentlich aber paßt das zischende Pfeifen (das *ῥοιζεῖν* stridere), wie es auch bei Apollod. I. 6. 3 neben der Feuersglut, die dem Typhon aus dem Halse fährt, hervorgehoben wird (*μετὰ συριγμῶν ὁμοῦ καὶ βοῆς ἐφέρετο*), zu dem Bilde unserer Schlange; ja es scheint die Vorstellung einer Schlange geradezu verstärkt zu haben, galt doch auch, als man die Arten des Donners klassificierte, der stridens als eine besondere Art (der zischende Donner geschiehet, wenn

1) Um diese Auffassung zu belegen, führe ich zwei Beschreibungen eines Gewitters an, die von diesem in raschen Schlägen nachhallenden Donner zeugen. Walther Lund v. Ph. Galen. Leipzig 1855 I. p. 22 „dem Blitz folgte auch hier der Donner mit so vollen und hinsterbenden „Kadenzen" u. s. w." Die N. Preuß. Zeitg. v. 15. August 1855 berichtet aus Hamburg: „Bei dem heutigen Frühgewitter fand die seltene Erscheinung statt, daß — der Donner häufig, ohne zu rollen, „pelotonfeuerartig kurz" verhallte.

der Blitz allein ohne Donnerkeil hervorbricht. Schneider Bibl. Lexikon, Frankfurt a. M. 1730 unter Donner). Dem entsprechend hat sich die Vorstellung einer Gewitterschlange bei den Amerikanern gradezu an diesem Zischen des Unwetters haftend erhalten. In den Sagen der Nordamerikaner, Altenburg 1837, p. 21 heißt es nämlich: „der Donner wird auch das Zischen der großen Schlange genannt"; eine glänzende Bestätigung übrigens der aufgestellten Anschauung überhaupt.[1])

Von diesem Typhoeus stammen dann — ebenfalls nach Hesiod. Th. 869 sqq. — alle bösen Winde, die mit Regen und Sturm alles niederschlagen, was der Grieche sonst auch *λαῖλαψ* nannte, die ein Verderben für den Ackersmann, besonders aber dem Schiffer gefährlich wurden, während die gleichmäßig wehenden Winde, Nord und West u. s. w. Segen bringen und als göttlicheren Ursprungs demgemäß dem Dichter erscheinen.[2]) Diesen stürmischen Geburten steht dann wieder der schlangenartige Familienkreis gegenüber, mit dem die Sage „den Drachenkönig" umgiebt, gerade wie in der hesiodischen Schilderung die stürmische und schlan-

1) Diese Stelle scheint J. G. Müller unbekannt geblieben zu sein, wie ich sie auch erst später gefunden, nachdem schon nach dem übrigen Material, was er von den Schlangengottheiten beibringt, ich auch dort die Gewitterschlange wiedergefunden hatte. Sicherlich würde auch M. zu ähnlichen Resultaten gelangt sein, wenn er nicht zum Nachteil des sonst so vortrefflichen Buches dies, wie einzelnes andere, nur unter dem Reflex der klassischen Mythologie betrachtet hätte und in diesem Sinne die rohen Elemente, die er aus der Mythologie der amerikanischen Jägervölker beibringt, in den Mythologieen der amerik. Kulturvölker weiter verfolgt hätte.

2) Ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων,
νόσφι Νότου Βορέω τε καὶ ἀργέστεω Ζεφύρου τε·
οἵ γε μὲν ἐκ θεόφιν γενεή, θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ.
αἱ δ' ἄλλαι μάψαυραι ἐπιπνείουσι θάλασσαν.
αἳ δ' ἤτοι πίπτουσαι ἐς ἠεροειδέα πόντον,
πῆμα μέγα θνητοῖσι, κακῇ θύουσιν ἀέλλῃ·
ἄλλοτε δ' ἄλλαι ἄεισι, διασκιδνᾶσί τε νῆας,
ναύτας τε φθείρουσι· κακοῦ δ' οὐ γίγνεται ἀλκὴ
ἀνδράσιν, οἳ κείνῃσι συνάντωνται κατὰ πόντον·
αἳ δ' αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον, ἀνθεμόεσσαν,
ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων,
πιμπλεῦσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ.

So unterscheiden auch andere Völker gute und böse Winde, cf. z. B. Kreutzwald, der Esthen abergläubische Gebräuche. Petersburg 1854 p. 105.

genhafte Natur des Typhon gepaart ist. An seinem Weibe Echidna tritt schon bei Hesiod die später ihm auch zukommende halbmenschliche Gestalt hervor, oben ist sie Jungfrau, unten aber endet ihre Gestalt in einer ungeheuren Schlange, furchtbar und groß (Hes. th. 299 *ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν, δεινόν τε μέγαν τε*). Von beiden stammt dann all das andere Schlangenungetüm, der Gorgo, der Vater der Gorgonen, d. h. diese also selbst, der hesperische Drache, die Hydra, der kolchische Drache, die Skylla, die Sphinx, die feuerschnaubende Chimära. Hygin. fab. 151. Der pythische Drache, Python oder Delphyne, der noch fehlt, bewährt auch ein nahes Verhältnis zum Typhon; denn nach Hom. Hymn. in Ap. v. 354 hat jener diesen genährt, wie denn nach anderer Sage Typhon auch die Delphyne als Wächter bei den Sehnen des Zeus aufstellt (Apollodor I. 6. 3), die Delphyne also die Stelle des Typhon gleichsam einnimmt. Interessant ist es, wahrzunehmen, wie sich bei diesen Gestalten, die übrigens alle in der Mythe den furchtbaren verheerenden Charakter des Gewitterdrachen bewahrt haben, die Elemente gleichsam zersplittern; bei der Echidna, Skylla, Chimära tritt das Schlangenartige als „Schweif," bei den Gorgonen als „Haar" hervor, eine ebenfalls sehr altertümliche Vorstellung, wie noch andere Auffassungen der Blitze zeigen. Auch die Beschreibung der Töne, welche die Ungeheuer von sich geben, stimmt in prägnanter Weise zum Lärm, den Typhon bei Hesiod macht. Wenn das „Zischen" das gewöhnlich Wiederkehrende ist, so „brüllen" anderseits die Gorgonen; davon sollte Mykalessos in Böotien seinen Namen haben (cf. Schol. z. Hom. Il. II. 498). Besonders eigentümlich aber ist das „Gebelfer von Hündlein", wie es auch bei der im Gewitter auftretenden wilden Jagd des deutschen Volksglaubens häufig hervorgehoben wird,[1]) indem es aus unserem Anschauungskreise heraus ganz gut bei der Skylla sich nun vereint mit der „Furchtbarkeit," die ihm im übrigen beigelegt wird (*δεινὸν λελακυῖα· — φωνὴ — ὅση σκύλακος*

---

1) Grimm Myth. p. 874 „Kleinlautes Hundegebell oder Gekliffe (Gegiffe) kündigt (den wilden Jäger) in der Luft an." Bei Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen, Göttingen 1855 S. 97 wird die Stimme des Donners mannigfacher aufgefaßt, wenn neben dem gif, gaf, gif, gaf! der Hunde das tiefe to ho! to ho! des Hackelberg tönt.

νεογιλῆς), was sowohl den Alten als auch Nitzsch (Erkl. Anm. z. Homers Od. XII. 85. 88.) Grund ward, die 3 Verse zu streichen, während es hiernach grade ein echt altertümlicher Zug ist,[1]) demgemäß auch gradezu dann ihr Schweif „mit Hunden" umgürtet erscheint (die Stellen bei Jacobi Myth. Handwörterb. 1835. p. 665). Analog ist, wenn auch in der Sage von der wilden Jagd vierundzwanzig Hündinnen der Fru Gaude Wagen umklaffen, es sind dann ihre Töchter, die nach der deutschen Sage in diese Gestalt gewandelt (Grimm. Myth. 877). — Zu unserer Auffassung der Skylla paßt übrigens auch, wie, als Herkules die Skylla (welche dann als Tochter des Phorkys und der Hekate galt) getötet hatte, ihr Vater sie wieder lebendig machen konnte, indem er ihren Leichnam mit Fackeln verbrennt (s. Preller Myth. 1854 p. 385): im Feuer des neuen Gewitters lebt die alte Gewitterschlange wieder auf.

Wie übrigens Echidna und Skylla als halb Weib und Schlange geschildert werden, so stellen sich zum Geschlecht des Typhoeus gleich noch die schlangenfüßigen Giganten, als deren Nachgeburt er gewöhnlich gilt, wie er anderseits auch selbst gradezu Gigant genannt wird (Schol. ad Hom. Il. II. 783. *Τυφῶν εἷς τῶν Γιγάντων* u. a.). Ich reihe überhaupt hier gleich einiges an, wo das in seiner Bedeutung erklärte Schlangenelement noch an Wesen haftend erscheint, die mit Sturm und Gewitter anerkanntermaßen zusammenhängen, oder wo ganz allgemein die Blitzesschlangen als himmlische Wesen oder mit himmlischen Wesen vereint auftreten, während wir sie nachher in ihren speciellen Beziehungen, die sich analog den Wirkungen des Gewitters entwickeln, verfolgen werden. Die Verbindung mit dem Sturm tritt noch deutlich hervor, wenn Boreas der mächtigste „der König" der Winde, wie ihn Pindar (Pyth. IV. 324) nennt, am Kasten des Kypselos (Paus. V. 19. 1.) „schlangen-

1) Auch die sonstige Schilderung, die Homer von der Umgebung der Skylla giebt, paßt eher auf ein ursprünglich himmlisches Terrain, wie auch schon Preller Myth. 1854 p. 384 bemerkt, daß die ganze Lokalisierung in der sicil. Meerenge wenig jener Schilderung entspreche. Dort wächst dann passend die Skylla „aus Nebel und Finsternis" heraus, und der „glatte Fels," den keiner, und wenn er 20 Hände und Füße hätte, ersteigen könnte, ist sicherlich nichts anderes als „der Wolkenberg."

füßig" dargestellt wurde. Ebenso erscheint die im Sturm „mit ihren Hunden" dahinbrausende Hekate „schlangenfüßig," ja die Schilderung, die Lucian im Philops. c. 22 von ihr giebt, erinnert nicht bloß in der gleich riesenmäßigen Gestalt an den Typhon. Zuerst tönt „Hundegeblaff," dann ein „Krachen" und eine „donnerähnliche" Stimme, und es erscheint die Göttin gewaltig groß, mit furchtbarem, gorgonenartigem Blicke, „schlangenfüßig," mit „Schlangenhaaren," die sich um Hals und Nacken winden, eine Fackel in der Rechten und ein kolossales Schwert in der Linken. Von dem Schwerte wird nachher bei dem Apollo *χρυσάωρ* die Rede sein, die Fackel aber, welche man gewöhnlich, im Anschluß an die spätere griechische Deutung der Hekate als Mondgöttin, auf das Mondlicht bezieht, erweist sich in anderer Bedeutung weit passender in der Hand unserer Hekate; sie zeigt nämlich in ihrer ursprünglichen Fassung als mythisches Element eine besondere Auffassung des leuchtenden Blitzes als einer „leuchtenden Fackel," wie es auch in einer mir vorliegenden Schilderung des Gewitters gradezu heißt: „Die Fackel des Blitzes ist ausgelöscht, und die zornige Stimme des Donners verstummt."[1]) Ich kann das noch erhärten durch die Sage vom Frevler Salmonens, der durch Fackeln des Zeus Blitze nachahmen will: (*βάλλων δὲ εἰς οὐρανὸν αἰθομένας λαμπάδας ἔλεγεν ἀστράπτειν.* Apoll. bibl. I. 9. 7.), wozu denn auch stimmt, daß noch zn Aristoteles' Zeit (Meteor. I. c. 4) *δαλός* in beschränkterer Weise als Bezeichnung einer „feurigen Lufterscheinung" überhaupt galt. Solche Fackel führt Hekate auch im Hom. Hymn. v. 52 in den Händen als Gefährtin der gleichfalls sonst eine Fackel tragenden Demeter[2]) (*σέλας* — eine gewöhnliche Bezeichnung des Blitzes — *ἐν χείρεσσι ἔχουσα*), und so wurde dann Artemis — die gleichsam veredelte Hekate — in Arkadien neben der Demeter und Despoina mit einer Fackel in der einen, mit zweien Drachen in der andern Hand dargestellt, während Köcher und der sie begleitende

1) James, Waidmann. Stuttgart 1852 I. p. 293.

2) Die Beziehung der Demeter Erinnys zum Gewitter ist schon von Kuhn, Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung I. 439 sqq. besprochen worden. Vergl. ebendens. in Wolfs (Mannhardts) Zeitschrift f. deutsche Myth. III. Bd., Göttingen 1855, p. 368 sqq.

Jagdhund sie auch im übrigen zu der oben gegebenen Jägerin Hekate stellen.[1]) So erklärt sich nun, um noch gleich einige Gestaltungen zur Bestätigung hinzuzunehmen, auch Fackel und Schlange in den Athene- und Hephästos-Mythen. Wie sich Fackellauf in Athen an ihre Feste schloß (Preller Myth. I. p. 68. 121.) — gleichsam eine rohe Nachahmung des himmlischen Feuerlaufs im Gewitter —, so ist beider Sohn der „schlangenfüßige“ Erichthonios, zu dem sich dann der athenische Urheros Kekrops mit dem „Schlangenleibe“ stellt (s. Preller I. p. 92. 93). Ja Paus. I. 24. 7 sagt gradezu vom Drachen, der zu Füßen der Athene abgebildet war, daß dies wohl Erichthonios sein sollte (*εἴη δ' ἂν Ἐριχθόνιος οὗτος ὁ δράκων*). Überhaupt bricht überall bei der Athene, in der schon mein verstorbener Freund Lauer[2]) in anderer Weise die Beziehung zum Blitz nachgewiesen, das schlangenartige Element noch hindurch. Sie führt selbst den Beinamen des Drachen (*Γοργώ, γοργῶπις*), hat sein Haupt auf der Brust oder am Schilde, wie wir sie anderseits wieder als Drachentöterin (*Γοργοφόνος*) sehen werden.[3]) Ebenso gehört hierher, wenn Athene, die ursprünglich nicht bloß die athenische, sondern auch die „himmlische Burggöttin“, d. h. die „Wolkengöttin“ war,[4]) in ihrem Tempel eine heilige Schlange hatte, die als eine Art Palladium galt, indem man im Perserkriege an der Stadt ver-

---

1) Paus. VIII. 37 — καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων φαρέτραν ἔχουσα, ἐν δὲ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν λαμπάδα ἔχει, τῇ δὲ δράκοντας δύο· παρὰ δὲ τὴν Ἄρτεμιν κύων οἷαι θηρεύειν εἰσὶν ἐπιτήδειοι.

2) Lauer, System der griech. Myth. Berlin 1853 p. 220. Cf. Preller I. p. 125. 141. Hephästos ist übrigens in Rücksicht auf die Blitzgöttin der „nachhinkende Donner“, dem der κεραυνός angehört, wodurch er eben Gott des Feuers wurde.

3) Die Stellen bei Preller I. 131.

4) Hierauf bezieht mit Recht Kuhn vor allem die Stelle des Äsch. Eumen. 791—792

καὶ κλῇδας οἶδα δωμάτων μόνη θεῶν
ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.

Das Beiwort χαλκίοικος dürfte auch wohl trotz seiner irdischen Anlehnung an einen mit ehernen Platten ausgeschlagenen Tempel (s. darüber Preller I. 144) ursprünglich der Athene als „himmlischer“ Burggöttin gegeben sein; denn den Himmel dachte man sich bekanntermaßen als ein „ehernes“ Gewölbe.

zweifelte, als der Honigkuchen, welchen die Schlange allmonatlich bekam, unberührt geblieben sein sollte, woraus man schloß, die Göttin habe die Stadt verlassen (Herodot VIII. 41). Wie hier die Schlange als eine Art „himmlischer“ und „irdischer“ Hausgeist auftritt, — legte man doch auch, wie schon oben erwähnt, in Athen den neugebornen Kindern aus Gold getriebene Schlangen an, wie Erichthonios in seinem Kasten mit denselben umwunden gefunden war (Preller I. Ausg. I. 172.) — so kennt das griechische und römische Altertum durchgehends noch die Schlange als Haus- und Ortsgeist, und sie tritt mit den Dämonen und Ortsheroen in die nächste Berührung; es sind dies alles gleichsam die Überreste des ältesten, an die (himmlischen) Schlangen sich anschließenden Glaubens und Kultus in den einfachsten Beziehungen des den Menschen umgebenden Lebens.

Doch kehren wir zu unserm Typhon zurück, so ist mit dem angegebenen Ursprung desselben als Gewitterdrachen die weitere Entwickelung des Charakters des Typhon zugleich erklärt, wie ihm nämlich ein furchtbarer und den übrigen himmlischen Wesen und der Welt feindlicher Charakter beigelegt werden konnte, und in dieser Weise sehen wir dann auch das Wesen des ihm im Ursprung offenbar verwandten Schlangenungeheuers, des phönizischen Ziphon sowohl als des ägyptischen Seth oder Babon oder Babys,[1]) bei den benachbarten Völkern sich entfalten, was dann später zu vielfacher Vergleichung bei sich entwickelndem Verkehre zwischen den betreffenden Völkern Veranlassung gegeben hat. Dies ist aber nur eine Seite der Entwickelung des Schlangenwesens, die aber auch auf indogermanischem Gebiete hervortritt. Denn wenn schon bei den Germanen die Midgardschlange diesen den Asen feindlichen Charakter aufweist, so tritt derselbe noch im höheren Grade entwickelt hervor im persischen Ahriman, der ganz desselben Ursprungs sich zeigt. „Beim Kampf mit dem Ormuzd sprang er in Gestalt einer Schlange (wir sehen den Blitz hernieder-

1) Cf. Schömann de Typhoeo Hesiodeo, Greifsw. 1851 p. 27. Mowers, die Phönizier I. p. 522 sqq. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. Halle 1845 I. p. 84. sqq.

fahren) vom Himmel auf die Erde herab, drang bis auf den Mittelpunkt derselben und fuhr in alles, was auf ihr befindlich war, — selbst in das Feuer, dieses sichtbare Symbol des Ormuzd', und verunreinigte es mit Rauch und Dampf." (Rhode, die heilige Sage des Zendvolks. Frankfurt a. M. p. 175 sq.) Der Drache Ahriman, der „in Dampf und Qualm" auftritt, wie Typhon, dem „das Nachtreich" angehört, mit dem der Kampf immer noch nicht ausgeglichen (er wiederholte sich ja in jedem Gewitter und bedrohte von neuem die Welt), ist wie jener der Gewitterdrache, und wenn er als Drachenstern mit dem Weltuntergang droht, so ist seine etwaige Erscheinung als Komet (p. 365) nur eine besondere Beziehung, in der er auch als der feurige Geist der Luft erscheinen konnte, nicht aber ist es das Element, das seine Gestalt schuf. Von den indischen Drachen führe ich den Vṛitra an, das „dunkle Wolkenwesen"[1]), das die (himmlischen) Wasser zurückhält, den Indras dann mit seinem Donnerkeil trifft; und wenn er auch Ahis „Schlange" heißt, so ist dies ursprünglich nicht (wie Kuhn und nach ihm Mannhardt es fassen) auf die herabstürzenden Wasser zu beziehen (die vom Himmel stürzenden Wasser geben auch nicht die Anschauung einer Schlange), sondern es ist wieder unsere Gewitterschlange, um die es sich handelt, die sich am Himmel hinschlängelt.[2]) Dahin gehört dann u. a.

1) Wenn Vritra „der Verhüller" heißt, so ist das dieselbe Anschauung, die, wie ich schon oben (p. 53) erwähnt, der Gewitterwolke in der Mark den Namen Mummelack, im Hennebergischen den Namen Pöpel verschafft hat.

2) Kuhn giebt in der Hauptschen Zeitschrift für deutsches Altertum V. Band. Leipzig 1845 p. 485 eine ausführliche Schilderung des Kampfes, nur bezieht er die Schlange Ahis auf die sich herabstürzenden Gewässer. „Diesen Kampf," sagt er, „schildert uns ein Hymnus des Rigveda am ausführlichsten. Es wird berichtet, Vrĭtra, was wörtlich der Verhüllende, aber auch die Wolke heißt, halte das Licht von der Erde ab, da zieht Indras mit der Schar der Maruts oder der Winde gegen ihn zum Kampfe und erschlägt ihn mit dem Donnerkeil. Sobald er erschlagen ist, stürzen sich die Wasser herab von den Bergen, oder, wie es anch ausgedrückt wird, Ahis (was die Schlange heißt, griech. ἔχις), der bis dahin seine Zuflucht auf den Bergen gesucht hatte, stürzt von ihnen herab, und nun zieht die Sonne wieder am Himmel herauf. In dem ganzen Hymnus wechseln nun aber die Namen Vrĭtras und Ahis stets mit einander und in der Weise, daß unzweifelhaft nur eine Person darunter zu verstehen ist. Vrĭtras ist nämlich nur so lange dieser, als er verhüllt, das Licht von der Erde abhält;

auch der Kalinak, der Vater der Schlangen, wie Typhon eine. ungeheure Schlange mit 1000 Köpfen, die Krischna tötet (Rhode, die religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus. Leipzig 1827 II. 169).

Übereinstimmend treten nun aber in den Sagen und Märchen, besonders in denen der Griechen und Deutschen, die Drachen in Beziehung zum Wasser, zu Schätzen und zu Jungfrauen auf, die sie bewachen oder denen sie in Liebe sich nahen, und dazu stimmt der noch in Deutschland fortlebende Aberglaube von fliegenden Drachen, der uns grade die beiden ersten Elemente noch in ihrem Ursprunge deutlich aufdeckt. Diese Drachen treten zwar zunächst nur in dem beschränkten Kreise einer „feurigen Lufterscheinung"[1]) überhaupt auf, und man ist noch immer sehr geneigt, derartige darauf zu beziehen, aber schon die Beschreibung, die daneben auch von ihnen gegeben wird, und die übrigen hinzukommenden Beziehungen zeigen uns unsere Gewitterschlange noch in umfassender Weise. Der „Drâk"[2]) zeigt sich nämlich als langer, feuriger Streif bei Nacht. — Finsternis haftet natürlich stets an ihm, nur ist sie hier auf die

---

sobald ihn Indras mit dem Donnerkeil trifft, den Blitz gegen ihn schlendert, ergießt sich die Wolke als Ahis, als Schlange, von den Bergen herab und sucht dort nicht länger ihre Znflncht, weshalb es h. 32, 8 ausdrücklich heißt: „die Wasser, welche Vrïtras durch seine Macht umfangen hielt, zu deren Füßen lag jetzt Ahis hingestreckt." Im Znsammenhang nnserer Sagen modificiert sich diese Auffassung also, zumal anch die Berge, auf die Ahis sich flüchtet, von denen die Wasser herabstürzen, nun als die Wolkenberge gefaßt werden müssen, wie wir schon vorher (p. 78) die Skylla aus einem solchen Wolkenberge herauswachsen sahen. Analog mit Kuhns Auffassnng des Kampfes der Indra mit dem Vrïtra deutete schon Müllenhoff (Haupt. Zeitschr. f. d. A. VII. Bd. p. 419 sqq.) den Kampf des deutschen Helden Beovulf mit dem Ungehener Grendel.

1) Einer Feuerkugel oder großen Sternschnnppe.

2) Ob der Name Drâk, wie er vor allem im nördlichen Dentschland noch auftritt, auch altes Erbe sei, will ich zunächst nicht entscheiden; die Lautverschiebung und I. Grimm. M. p. 652 sind dagegen, vieles andere dafür, namentlieh daß auch bei den Kelten die Wassergeister, die doch nichts mit dem Teufel, — dem Drachen des christlichen Mittelalters, — zu thnn hatten, den Namen also nicht daher bekommen konnten, ihn auch aufweisen, dann aber der deutsche Volksglanbe selbst in seinen zwar z. T. abgestorbenen, aber doch noch so altertümlichen und signifikanten Beziehnngen zur Natur und zwar vor allem zum Korn, wenn z. B. jener Drache den Namen Korndrache führt (I. Grimm. M. 971), was sich doch schwer mit der Vorstellung des Tenfels vereinen läßt.

Nacht speciell beschränkt, — gewöhnlich heißt es, er habe die Größe eines Wêseboms (der über die Heuwagen gelegt wird); dann aber tritt er auf mit einem Kopfe so groß „wie ein Melkeimer“, und einem langen Schwanze, mit dem er „große Ringe“ schlägt. Er heißt gradezu Fürdrak, Langschwanz, Glûschwanz. So haben wir ihn im nördlichen Deutschland gefunden (s. Kuhn, Märkische Sagen. Berlin 1843. Nr. 49. Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Gebr. 200 sqq.), aber auch das übrige Deutschland kennt überall die geflügelten, fenrigen Schlangen und Drachen, namentlich liefert Panzer in seinen Bayerschen Sagen, München 1848, und Rochholz in den Schweizersagen aus dem Aargau, Aargau 1856, dahin schlagende Berichte die Fülle, desgleichen v. Alpenburg in seinen Tyroler Mythen und Sagen, Zürich 1857. Auch die slavischen, ja selbst die finnischen Völker haben entsprechende Vorstellungen (Grimm. Myth. unter Drache und p. 971. Kreutzwald und Neus. Mythische und magische Lieder der Esthen p. 80), und noch leben bei den letzteren die Bezeichnungen von Lendwa (Drache), Tulihand (Feuerschweif) u. s. w. auf luftige Feuererscheinungen beschränkt fort, wie anderseits die Verehrung geflügelter Drachen schon Adam v. Bremen (s. oben p. 69.) bei ihnen bezeugt. Daß die Vorstellung aber nicht etwa aus einem derartigen beschränkten Kreise entstanden sein kann, zeigen, abgesehen von allem anderen, grade die Beziehungen, die sich noch an diese Wesen knüpfen, die nur in jenem größeren Kreise, im Kreise unseres Gewitterdrachens, ihre Erklärung finden; es sind vor allem die Beziehungen zum Wasser nnd zu einem Schatz, die auch in Sage und Märchen überall hervortreten, während anderseits die letzteren dann allerdings überwiegend das Verhältnis zu einer Jungfrau als mythisches Element ausgebildet haben.

Die angeführten dentschen Sagensammlungen und die gesamte deutsche Mythologie bieten zu allem die mannigfachsten Beispiele, und bei den Griechen braucht man nur in betreff des „Wassers“ zu erinnern an die lernäische Hydra, „die Wasserschlange“ im lernäischen Sumpfe, an die „Quelle“, an der nach dem homerischen Hymnus Apollo den Python tötete,[1]) oder die

1) v. 300 sq. ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος, ἔνθα δράκαιναν κτεῖνεν ἄναξ, Διὸς υἱός, ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο.

„Aresquelle“ bei Theben, wo der Drache den Gefährten des Kadmos das Wasser wehrte, bis er von diesem getötet wurde. Am prägnantesten aber ist es, wenn, wo in der Nähe von Delphi Lamia oder Sybaris, das Ungeheuer, welches die Gegend heimsuchte, hinabgestürzt wird, die Quelle Sybaris entstanden sein soll. Ebenso wie auch in Syrien, wo der Typhon in die Erde hinabgefahren, der Orontes entsprungen sein sollte. Strabo C. 751.[1]) Der „Schatz,“ den der Drache hütet, erscheint in der bekannteren griechischen Mythologie zwar in specieller Weise, die als besondere Anschauung noch nachzuweisen bleibt, namentlich als „goldnes Vließ“ oder „goldene Äpfel“, daneben war aber auch allgemein die Vorstellung goldhütender Schlangen wie bei den Dentschen.[2]) In betreff der „Jungfrauen“ erscheint die griechische Tradition in der noch fast roheren Weise, daß der Drache die Jungfrau nicht bloß bewacht, sich ihr in Liebe nahen will, sondern daß er sie fressen will wie in der Hesione- u. a. Sagen. — Wenn jeder schon bei den ersteren Punkten die Beziehungen ahnt, auf die es ankommt, legen sie doch einige Sagen noch unwiderleglicher dar. In der Schweiz schreibt das Alpenvolk die Verheerung, welche das Anschwellen der Waldbäche hervorbringt, dem Drachen zu, der ausgefahren. „Noch jetzt,“ sagen die Gebrüder Grimm in ihren deutschen Sagen S. 218, „wenn ein ungestümer Waldstrom über die Berge stürzt, Bäume und Felsen mit sich reißt, pflegt es in einem tiefsinnigen Sprüchwort zu heißen: „es ist ein Drach ausgefahren.“ Diese Vorstellung hat sich in einem Gebirgslande erhalten, wo das Gewitter sich im unmittelbaren Anschwellen der Gießbäche bekundet, während dem Flachlande diese unmittelbare Beziehung schwindet, und so tritt dann auch im übrigen Deutschland das Verhältnis des Drachen znm Wasser allgemeiner auf, indem er nur an oder in demselben

1) Der Fluß hieß übrigens früher selbst Typhon. Strabo sagt dann: φασὶ δὲ τοπτόμενον τοῖς κεραυνοῖς (εἶναι δὲ δράκοντα, nämlich der Typhon) φεύγειν κατάδυσιν ζητοῦντα τοῖς μὲν οὖν ὁλκοῖς ἐντεμεῖν τὴν γῆν καὶ ποιῆσαι τὸ ῥεῖθρον τοῦ ποταμοῦ, καταδύντα δὲ εἰς γῆν ἀναῤῥῆξαι τὴν πηγήν· ἐκ δὲ τούτου γενέσθαι τοὔνομα τῷ ποταμῷ.

2) Artemid. Oneir. II. c. XIII. καὶ πλοῦτον καὶ χρήματα (σημαίνει ὁ δράκων) διὰ τὸ ἐπὶ θησαυροὺς ἱδρῦσθαι. Dasselbe berichtet Festus u. a. cf. Meursius ad Lycophr. Cass. 1311.

überhaupt haust (vergl. Müllenhoff b. Haupt. VII. 430 sqq.),[1]) aber im ähnlichen Terrain Griechenlands haben wir wieder insofern das Analoge, indem derartige rasch sich füllende Quellen „vom Himmel gefallen“ (διιπετής) genannt werden, so daß man zugleich so die Bestätigung empfängt, daß es die himmlischen, im Regen herniederstürzenden Ströme sind, über die der Drache waltet, welche Vorstellung dann auch zu dem indischen Mythus von dem Vritra, der die Wasser zurückhält, stimmt.

Was nun das Verhältnis des Drachen zum „Schatz“ anbetrifft, so heißt es im nördlichen Deutschland, der Drache erscheine bald in „roter,“ bald in „blauer“ Farbe, was beides schon die an den Gewitterwesen gewöhnlich hervortretenden Farben sind.[2]) Erscheint er nun „rot“, dann bringt er Geld.[3]) Der „feurige Glanz“ des Gewitters hat offenbar diese Vorstellung weckt und veranlaßt, indem man dabei an „funkelndes Erz“ oder „Gold“ dachte. Dies zeigen mannigfache mythologische Anschauungen. Wie die altaischen Tartaren den Blitz dem „Funkensprühen“ eines erzbeschlagenen Himmelsrosses zuschreiben (Klemm. Kulturgeschichte III. 86), der dithmarsische Bauer dabei an „sprühende“ Hammerschläge denkt (oben p. 29), anderseits dann die Keule, die der wilde Jäger im Blitz herabwirft, sich in Gold wandelt, wenn er gnädig ist (s. oben Heut. Volksgl. p. 30), so heißt es (in der oben aus Kreuzwaldt und Neus citierten Stelle) bei den Esthen, man könne den Drachen, der seinem Herrn durch die Luft Schätze zutrage, nötigen, seine Beute in Funken fallen zu lassen, wie er selbst „Funkenschweif“ heißt. Am klarsten zeigt aber die ursprüngliche Anschauung der Aberglaube, den Panzer II. p. 75 aus Baiern berichtet: „Der Erzdrak fliegt des Nachts wie ein feuriger Klumpen mit langem

1) Nur an „sich schlängelnden“ Bächen bleibt es noch gern, doch in modificierter Weise haften, wie Müllenhoff eine dänische Sage anführt, nach der, „wo einst die Fährte eines Lindwurms ging, ein Bach mit vielen Krümmungen entstanden sein soll.“ Das ist dasselbe, wie das Ausfurchen des Bettes des Orontes durch den Typhon.

2) So ist der deutsche Donar rothaarig. Grimm. M. p. 161. Zeus heißt φοινικοστερόπης. Pind. Ol. 9. 6. Der Blitz erscheint in einer preuß. Volkssage (Grimm. M. p. 162) als eine „blaue“ Peitsche, zu der sich dann übrigens die μάστιξ des homerischen Zeus stellt.

3) Die Lausitzer nennen ihn gradezu den „Gelddrachen.“ Grimm Myth. p. 971.

fenrigen Schweife; seine Nahrnng ist nnr Erz, das schmilzt in seiner Glut zn reinem Golde, sein Lager ist dann reines Gold." Hier haben wir ganz dentlich den auf dem Golde ruhenden Drachen in seiner nrsprünglichen Anschaunng, und wenn ein in den Sagen oft wiederkehrender Zug ist, daß der Drache nnd mit ihm das Gold wachse, bis der Raum, wo er gebettet, ihm zu enge werde, so sehen wir darin den wachsenden Gewitterdrachen, der endlich den ganzen Himmel erfüllt.[1]) Im Griechischen tritt dieser Übergang der Blitzesschlange in Erz oder Gold noch deutlich in ein paar Sagen hervor, die sich auch nnn überhaupt erklären. Die schlangenhaarigen Gorgonen und die Skylla haben wir oben schon erwähnt, desgleichen die Blitzesschlange als eine Art von himmlischem und irdischem Palladium. Nun knüpfte sich an Tegea in Arkadien die Sage, Herkules habe der „Blitzjungfrau" Sterope, der Tochter des Kephens, einst eine „eherne" Locke der Gorgo, die er von der Athene empfangen, mit dem Befehle gegeben, wenn die Feinde heranrückten, selbige dreimal von der Mauer herabzuschütteln, dann würden die Feinde fliehen (Jacobi p. 419). Wie hier die Schlangenlocke als eherne erscheint, knüpft sich in der megarischen Sage von der Skylla die Eroberung der Stadt an das pnrpurne oder goldene Haar ihres Vaters (Jacobi p. 654).[2]) Der Übergang von Feuer in Gold findet sich übrigens anch sonst in der Mythologie, wie anch Artemidor den Blitz deshalb Reichtum prophezeien läßt, denn es gleiche das Fener dem Golde in der Farbe, wie auch Pindar singe (*ἔοικε γὰρ τὸ χρυσίον πυρὶ κατά γε τὴν χροίαν, ὡς καὶ Πίνδαρος* (Ol. 1.) — *ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ — ἅτε);* namentlich aber ziehe ich hierher noch einen Aberglanben, der sich ganz zu nnserem An-

1) Grimm M. 654, Knhn in Haupts D. Zeitsehrift VII. 487. Müllenhoff ebend. VII. 429, welche letzteren anch schon an die ähnlichen Sagen vom Ereehtheus erinnern.

2) Das Alter übrigens nnd die Ursprüngliehkeit dieser Sagen wird durch ähnliche deutsehe erhärtet. So zieht Thorkill (eine Art Thor) dem Ugarthilocus, dem halbgöttliehen Ungeheuer, das im Sturm gleich andern Göttern angerufen wurde, eins seiner großen „speerähnliehen" Haare aus und nimmt es mit nach Hause, wobei schon Grimm. M. p. 224 an das „goldene" Haar erinnert, das dem Teufel in deu Kindermärchen ausgerupft wird, was als Preis dort für die Erwerbung der Königstochter verlangt wird.

schauungskreise stellt. Es ist eine gewöhnliche Vorstellung, daß ein Schatz brenne; das könnte nun zunächst wieder auf andere feurige Erscheinungen, wie Irrlichter, gehen, wenn aber ebenso es heißt, er kommt heranf (der in die Tiefe versenkte Schatz rückt alljährlich einen Hahnenschritt in die Höhe. Panzer I. p. 314), „er sonnt sich,“ und gar „im März pflegen sich die Schätze zu sonnen“ (Panzer I. 29. 30. 263. 294.), „er blüht,“ wie wir auch noch vom Gewitter sagen: „es blüht auf“ (vergl. Kuhn Zeitschrift für dentsche Myth. III. 385), dann haben wir hier ganz deutlich den bei Sonnenglnt, namentlich bei Frühlingsgewittern im Wetterleuchten heraufkommenden Gewitterschatz, wie wir gleich einen Aberglauben bekommen, der auch die Drachen gerade in der Zeit der größten Hitze fliegen läßt. Hieran schließt sich dann, wenn in den Sagen der Schatz von einem Drachen, einem großen Hunde mit feurigen Angen (dem Sturmeshnnd) gehütet wird, wenn Streit um denselben entsteht, wovon so viele Panzersche Sagen erzählen, wenn er beim Heben wieder versinkt (Nordd. Sagen S. 113. 319). Das ist endlich der verhängnisvolle Nibelungenschatz, wie überhanpt auf unserm Wege der mythische Kern der Nibelungensage nun auch seine Lösung findet.[1])

Wenn aber der Drak „blan“ erscheint — die andere noch übrig bleibende Hauptfarbe des Blitzes —, so bringt er „Getreide.“ Diese Seite des „frnchtbringenden“ Drachen entbehrt im deutschen Volksglauben freilich dann der weiteren Entwickelung; ehe wir aber ihre Analogien bei den Griechen verfolgen, will ich noch einige Züge aus Deutschland vom Drachen hinzufügen, die einige sonstige hierher schlagende Seiten des Gewitters ansmalen. Wie die niederfahrende Keule des wilden Jägers stinkt, was

---

1) Wie ich in der Abhandlung De Antiquissima Apollonis natura, Berlin 1843, die Bezüge in den Mythen des Apollo auf den Sommer aufgedeckt habe, hat W. Müller dasselbe in Rücksicht auf die Siegfried-Sage in dem „Versuch einer mythologischen Erklärung der Nibelungensage“ gethan. Bei der sonstigen Übereinstimmnug in den Principien wird der geehrte Verfasser, hoffe ich, anch jetzt meiner Deutung des „Schatzes“ und „Drachens“ zustimmen. [Weitere Ausführungen über die betr. Sage bietet inzwischen: Fischer, die Forschungen über das Nibelungenlied seit Lachmann. Leipzig 1874.]

ich auf den Schwefelgeruch, der den einschlagenden Blitz begleiten soll, bezogen habe, so beschmutzt der Drache, wenn er seine Last fallen läßt und man nicht glücklicherweise unter Dach und Fach ist (Nordd. Sagen S. 4. Geb. 207), so daß man den Gestank sein Lebtag nicht wieder los wird; deshalb darf man ihm auch nicht wie dem wilden Jäger sein „Halb part" zurufen, d. h. ihn verspotten. Er bringt Landplagen durch die Luft mit (ebend. Geb. 219): eine gelbe Materie, die man zur Sommerszeit öfters auf dem Felde fand (wohl dieselbe, welche die Vorstellung des Schwefelregens erzeugte), schrieb man auf dem Fichtelgebirge dem Drachen zu und nannte es Drachenschmalz, das er habe fallen lassen, ehe er die Fenermauer (des Himmels doch wohl) erreiche, in die er hineinfahre (Panzer I. 269). Dazu stellt sich dann auch, wenn Durand († 1296, bei Panzer I. p. 360) berichtet, daß durch die Luft umfliegende Drachen um Johannis (propter calorem excitati) die Brunnen und Quellen verunreinigten und vergifteten, woraus Krankheiten entständen. Wenn in letzterem der Glaube weitere Kreise zu ziehen scheint, so werden wir bei den Esthen wieder speciell an den Blitz erinnert, wenn Kreutzwald und Neus p. 79 sqq. u. 108 berichten: „die gewöhnliche Benennung einer gefährlichen, plötzlichen Krankheit, besonders des Rindviehes, dann aber auch bei Menschen, heiße Lendwa rabandus, auch bloß Lendwa, d. h. Drache, oder Rabandus (Schüttelung, Schlag, Schlagfluß), livl. Drachenschuß." Der Esthe sagt Lendwa lõi loojusest läbi, d. h. der fliegende Drache schlug durch das Vieh. Dazu stimmt dann die ganze Rolle, welche die Schlange in den ebend. angeführten Zaubersprüchen führt, wie auch anderseits, daß die Esthen eine Schlange nach der Richtung hin aufhängen, von wo sie den Wind her begehren (Kreutzwald d. Esthen u. s. w. p. 105), indem nach unserer Anschauung die Verbindung beider sich erklärt.

Ich habe die letzte Partie auch mit aus dem Grunde hinzugefügt, um zu zeigen, wie der Glaube Gutes und Böses von dem Drachen ableitete, woraus sich dann von selbst ergiebt, daß, wenn sich daneben ein anderes, menschenähnlicheres Wesen, ihn bekämpfend entwickelte, diesem das Gute mit der Zeit zufallen mußte. Ebenso wie der Drachentöter Apollo *τὸ χρυσοῦν θέρος*

(cf. Müller Dorier I. 271) bringt, bringt ihn auch schon der Drache, und daß diese Parallele nicht eben bloß eine Folge unserer Darstellung ist, zeigt uns der griechische (und römische) Volksglaube. Denn um von dem Verhältnis der Schlange zur Fruchtbarkeit, was wir oben hatten fallen lassen, weiter zu reden, in Epirus war nach Älian Hist. An. 11. 2 ein dem Apollo geweihter Hain, der eingezäunt und von Drachen bewohnt war, an denen der Gott seine Freude hatte; sie sollten aber vom Python abstammen. Zur bestimmten Festzeit betrat die Priesterin (γυμνὴ παρθένος) allein den Ort, und wenn sie dieselbe freundlich anblickten und das Futter annahmen, dann prophezeite man Überfluß und Gesundheit für das Jahr. Hierzu stellt sich der römische Frühlingsgebrauch des Lanuvischen Drachen. Älian 11. 16 berichtet ihn als eine Art Probe der Jungfräulichkeit der Mädchen, wenn nämlich die Schlange den Kuchen annimmt. So faßt ihn auch Properz V. 8, aber die Worte:

Si fuerint castae, redeunt in colla parentum;
Clamantque agricolae: Fertilis annus erit.

zeigen deutlich die analoge Bedeutung mit dem Gebrauch zu Epirus und die Fruchtbarkeit des Jahres als vom Drachen abhängig. Hieran schließt sich, daß wir auch im Tempel der Eleusischen Fruchtgöttin Demeter eine Schlange als Tempelhüterin wie bei der Athene wiederfinden (Strabo C. 393. cf. Preller I. 493), und Triptolemos von ihr ausgestattet mit Weizen und Drachenwagen über die Erde hinzieht (Jacobi Mythol. Handw. 1835 p. 237. Preller I. 1.) in vollständiger Analogie zu dem von den Hyperborern kommenden und den „goldenen Sommer“ mitbringenden delischen Drachen-Apollo. Damit vergleicht sich der britische Hu, der Herr des Himmels mit den ausgebreiteten Flügeln, der deshalb Drachenregent und das wundervolle Drachenhaupt (Uthyr Pen-Dragon) heißt, weil er die Arche Kyd baute, die durch die schrecklichen Wasser der großen Flut mit Korn beladen und von Schlangen in die Höh' gehalten drang (cf. Mone. Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa. Leipzig 1823 p. 499 sqq.). An die Fruchtbarkeit prophezeienden Drachen will ich gleich noch anreihen, daß die Schlangen auch sonst als Orakel gebend erscheinen. Wie der Typhon (s. oben p. 74) eine den Göttern

verständliche Stimme hat, der Donner als die Stimme des Himmels zu allen Zeiten und bei allen Völkern als Hauptorakel galt, so finden sich Schlangen bei den Totenorakeln des Trophonios, ihnen gehörte der Honigkuchen, den der Befragende mit hinab nahm (cf. Bötticher Kunstmyth. 1826 I. 113); vor allem aber soll vor dem Apollo der Drache selbst in Delphi Orakel gegeben haben, wie auch noch später sein Fell sich um den pythischen Dreifuß winden sollte (vergl. die ganze Beschreibung desselben in Ulrichs Reisen in Griechenland. Bremen 1840, I. p. 82), und wie auch anderseits die Beobachtung der pythischen Blitze (Müller Dor. I. p. 242) noch in historischer Zeit des Apollodienstes eine specielle Art von Weissagung war und die Verbindung des Kultus mit dem Gewitter bekundet.

Bötticher Kunstmyth. I. p. 57 hat mich nun auf etwas höchst Wunderbares geführt, das ich wenigstens anführe. Er sagt nämlich im Anschluß an die auch von ihm erwähnte sog. Jungfrauenprobe zu Lanuvium: „Es war eigentlich auf eine Vermählung mit dem Schlangenfetisch abgesehen und die Nachrichten, die uns Bosman und Des Marchais von der großen Schlange in Whida gegeben haben, wo die Negermädchen so feierlich mit der Nationalschlange vermählt werden, enträtseln auf einmal das ganze Spiel.“ Die angezogene Quelle (Bosman. Reise nach Guinea, Hamburg 1708 p. 449 sqq.) ergiebt nun noch allerhand Merkwürdiges, was Bötticher hat bei Seite liegen lassen. Wir finden hier zunächst eine Verehrung großer, unschädlicher Schlangen „weiß, gelb und braun unter einander wellenweise gemischt, die größte eines Armes lang und dick.“ Jedes Dorf hat sein Schlangenhaus, eins wird aber besonders erwähnt als der Aufenthalt des Königs aller Schlangen, nicht anders als des rechten Großvaters in Größe eines Menschen Dicke und Länge.“ Wallfahrten finden dahin statt, und von den Schlangengottheiten hängt die Fruchtbarkeit des Jahres, die Ernte ab, und deshalb wird ihnen besonders geopfert. Auch hier erscheinen also die Schlangen als Geber der Fruchtbarkeit. Den Hauptvorteil, heißt es aber weiter, ziehen die Priester und der König aus dem Schlangendienst alle Jahr, „von Maj. an, wenn der kleine Milhio gesäet, so lange bis er eines Menschen Höhe erreichet.“ Denn während gedachter

Zeit, glaubt man, beschleichen die Schlangen zur Abend- und Nachtzeit die schönsten, jüngsten Dirnen, die ihnen am besten gefallen, entführen sie selbst aus verschlossenen Häusern und machen sie im Kopfe verwirrt, daß die Eltern gezwungen seien, dieselben in ein besonders dazu erbautes Haus bringen zu lassen, wo sie dann mit Geschenken versehen und nach bestimmter Zeit gelöst würden. Bosman fügt u. a. hinzu, „man hätte ihm das für gewiß versichern wollen, doch wäre es nur eine heilige und geistliche Unsinnigkeit, ebenso als wenn man sehe die Fastnachtsbrüder oder diejenigen, welche der Götzen oder Oraculn ihren Willen offenbaren." Wie merkwürdig steht dies nach allem Bisherigen neben der an der Stelle des Drachen — über dem Schlunde, wo er hinabgefahren — in Extase zur Frühlingszeit ihre Orakelsprüche gebenden Pythia!

Ohne mich auf letzteres noch weiter einzulassen, verfolge ich nun das Verhältnis des Drachen zu einer Jungfrau, die er fressen will, oder der er sich in Liebe naht, von dem ich schon oben andeutungsweise geredet, — in Märchen und Sage der indogermanischen Völker ein reicher Stoff. Zuweilen ist es auch ein Jüngling, der ihm, um das Verderben abzuwenden, mit dem er droht, dargebracht wird, wie in der Sage von der Sybaris; überwiegend aber ein weibliches Wesen, dem dann im (Gewitter-) Kampfe ein Held zur Seite tritt. Es ist offenbar Sonne oder Mond, denen sich das Untier naht, und die Vorstellung die, welche Gœthe in seinem Hermann und Dorothea reproduciert, wenn er sagt:

Aber laß uns nunmehr hinab durch Weinberg und Garten
Steigen, denn sieh, es rückt das schwere Gewitter herüber,
Wetterleuchtend und bald verschlingend den lieblichen Vollmond.

Die gewaltige Wolke, welche den Drachen hüllt, weckt die Vorstellung eines Ungeheuers, der Blitz gestaltet es zum Drachen und die übrigen damit verbundenen Erscheinungen führen, wie wir im Typhon gesehen, das Bild aus. Auch dieser Glaube lebt noch innerhalb der indogermanischen Völker, wenn auch in beschränkter Weise fort, er erscheint nämlich auf wirkliche Sonnen- und Mondfinsternisse beschränkt, während er in dem Naturkreise, dem er ursprünglich angehört, durch andere

Auffassungen allmählich verdrängt worden ist, grade wie der Verfasser in der Abhandlung „der heutige Volksglaube u. s. w." nachgewiesen, daß die Mythen von der wilden Jagd sich zuerst im Gewitter entwickelt, der heutige Volksglaube sie aber nur noch im Sturm fortlebend denkt, unser Typhon ebenfalls sich im Unwetter bildete, dann aber im Glauben sich nur zuletzt noch an die eigentümliche Erscheinung der Wasserhose knüpft. Bei Sonnen- und Mondfinsternissen sagt Jakob Grimm Myth. 669 ist der indische Glaube, eine Schlange fresse Sonne und Mond. Dieser noch jetzt in den roheren Klassen fortlebende Glaube fand sich auch bei dem Zendvolk (Rhode, die heilige Sage p. 365); Chinesen und analog die übrigen Völker Asiens beziehen auch beide Erscheinungen auf einen nachstellenden Drachen (s. Grimm ebend.). Auch von den Römern wissen wir, daß sie die Vorstellung eines Ungeheuers, das gescheucht werden müsse, gehabt; bei den Griechen scheint sie frühzeitig zurückgedrängt zu sein. Wenn unsere Vorfahren übrigens dabei den Wolf substituierten (Grimm p. 224. 225), — obwohl in der damit ursprünglich verbundenen Vorstellung des Weltuntergangs auch hier die Midgardschlange neben dem Fenriswolf erscheint, — so tritt nur das heulende Sturmtier, als welchen ich den mythischen Wolf schon nachgewiesen habe, an die Stelle des Gewitterdrachen; der Naturkreis ist derselbe; und während die beschränkte Sphäre der eigentlichen Sonnenfinsternis für beide Tiere keinen Anhalt der Anschauung bietet, erklärt sich nach unserer Auffassung alles leicht.

In den verschiedensten Formen der Mythen und Heroensage tritt uns nun der Niederschlag dieses Volksglaubens entgegen, indem freilich nicht immer der drachenartige Charakter des Ungetüms gewahrt wird, — Typhon erschien ja auch schon wie seine Brüder die Giganten als Halbmensch,[1]) Python ist bald Drache bald Mensch — andere Anzeichen aber wiederum zur Genüge auf die feurige oder himmlische Scenerie hindeuten. Je nachdem das weibliche (oder männliche) Wesen als mensch-

1) Dieselbe Bildung tritt schon hervor, wenn Grimm nach Georgii alphab. tibetan. anführt: „es sind Ungeheuer Namens Tracehn, oben wie Menschen, unten wie Schlangen gestaltet, die Sonne und Mond nachstellen und ihre Verfinsterung bewirken!"

lich oder göttlich aufgefaßt wird, erscheint das Verlangen des Ungetüms als Gefräßigkeit oder Liebesverlangen. Das dem Himmel (überhaupt der Welt) im Gewitter bevorstehende Unheil schien gleichsam nur durch ein Opfer abgekauft werden zn können, wie auch in der nordischen Mythologie der Riesenkönig Thrym die Freia (oder gradezu die Sonne) als Opfer verlangt, was nur abgewandt wird, indem Thor durch List wieder in den Besitz des Donnerhammers und somit seiner Macht gelangt und den Riesen erschlägt. Der deutsche Drachenkämpfer *κατ' ἐξοχήν* ist Siegfried. Wie er den Fafnir überwindet und zu der in der feurigen Wolkenburg von der „Waberlohe“ nmgebenen Brnnhild vordringt, — was sich nun anch deutlich als eine Auffassung der feurigen Gewitterwolke ergiebt, — so befreit Herkules durch den Wolkenwall geschützt (denn so dente ich das *τεῖχος ἀμφίχυτον Ἡρακλῆος θείοιο ὑψηλόν*. Hom. Jl. 20. 144 sq., das ihn im Kampfe mit dem *κῆτος* schützt,) die Hesione, so Perseus die Andromeda, welche einem Ungeheuer zum Fraß vorgesetzt war, das die Gegend heimsuchte. Wenn Preller Myth. I. 163 bei Besprechung dieser Sage hinzusetzt: „die merkwürdige Erzählung ist, daß er selbst in den Schlund des Drachen gesprungen sei und ihm von innen die Leber aufgeschnitten habe, wobei er, von der Glnt der Eingeweide des Drachen verbrannt, alle Haare verliert,“ und hinzufügt: „ohne Zweifel nach orientalischen Traditionen (!), wo solche Märchen nnd Bilder von dem Kampfe des Sonnenhelden mit Drachen und Ungetümen der Flut[1]) nichts Ungewöhnliches zu sein scheinen,“ so haben wir nach dem ganzen Naturkreis, in den wir den Ursprung dieser Mythen verlegen, zu letzterer Annahme dnrchaus keine Veranlassung, im Gegenteil paßt es ebenso in den griechischen Mythenkreis, wie wenn Herkules in einem andern Drachenkampfe die Hydra mit brennenden Pfeilen aus ihrem Lager aufjagt, — wie bei Nonnus der Blitz anch *πυριγλώχιν ὀϊστός* heißt — und ein ganzer Wall in Flammen gesetzt wird (scheint doch bei einem Gewitter die ganze Welt in Flammen zu stehn), um mit „Feuerbränden“ die abgeschlagenen Häupter auszubrennen,

1) Diese Deutung dürfte sich übrigens auch dort nun modificieren.

daß sie nicht wieder wüchsen (s. die Stellen bei Jacobi unter Herkules). Wurde doch auch anderseits, wie schon oben erwähnt, Skylla, nachdem sie Herkules ebenfalls getötet, dadurch wieder ins Leben gerufen, daß sie mit Feuerbränden verbrannt wurde; „im Feuer des Gewitters lebt die Gewitterschlange wieder auf.“ Ja ich möchte noch eine andere Stelle aus dem vortrefflichen Prellerschen Buche, das sich sehr schön den Elementen der griechischen Mythologie, wie sie mir vorschweben, anschließen wird, zur Bestätigung meiner Ansicht von diesen Kämpfen anführen; wenn nämlich Preller II. 47 bei der Gorgonensage auch schon im allgemeinen an Gewitterkämpfe denkt und vom Perseus sagt: „Es ist der siegreich aus dem Kampfe mit der Finsternis zurückkehrende, leicht am Himmel dahinschwebende Sonnenheld.“ Der Kampf mit der Gorgo, die wir schon oben als ein solch typhonisches Ungeheuer und demgemäß auch dann, als zur Athene im freundlichen oder feindlichen Sinne gehörig, besprochen haben, reiht sich nämlich ganz wie der Kampf des Bellerophon mit der Chimaera unsern Kämpfen an, wenngleich das weibliche Wesen als Preis dabei fehlt. Ja die Ausstattung des Bellerophon mit dem Flügelpferde Pegasos, dann daß er aus der Luft Blei in den Rachen des Drachen gegossen und ihn so getötet (s. Jacobi unter Hipponoos), paßt wieder vortrefflich, ebenso wie anderseits Perseus mit den geflügelten Sohlen, dem unsichtbar machenden Helm und der Sichel, vor allem aber die Gorgo selbst die altertümlichsten Momente zu diesen Kämpfen beitragen (s. Jacobi unter Perseus). Ich nehme nämlich für Gorgo aus der Etymologie, welche Kuhn (Zeitschrift f. Sprachvergl. I. p. 460) aufgestellt, die Bedeutung der „grummelnden“ Gewitterwolke, wozu sich dann der *Γάργαρον* als eine Art Donnersberg stellt. Kuhn weist nämlich hin auf „Skr. garj brüllen, heulen, namentlich donnern, besonders vom fernen Donner und davon garja und garjana n. the grumbling of clouds;“ das wäre dieselbe Anschauung, wie man noch im nördl. Deutschland die aufziehende Gewitterwolke als einen „Grummelkop, der da steht,“ bezeichnet (Nordd. S. Gebr. 429), und die „Schlangenhaare“ desselben führen nun nach unserer Deutung diese Vorstellung eines solchen furchtbaren Gewitterkopfes nur noch lebendiger aus. Die Eigen-

schaft übrigens, daß der Gorgo Anblick „versteinert", findet auch ihr passendes Analogon in unserm Naturkreise, indem ich nur das Pierersche Konversations-Lexikon unter „Gewitter" aufzuschlagen brauche, um die Bemerkung, die jeder gewiß auch schon gemacht, darauf beziehen zu können, „daß das Geprassel des einschlagenden Wetters in der Nähe dem Rasseln eines Haufens herabstürzender Steine gleicht." Demgemäß vervollständigt auch dies nur das Bild des gorgonischen Gewitterkopfes, wenn die ihm im Kampfe gegenübertretenden Wesen versteinert herabzustürzen scheinen, wie überhaupt in den himmlischen Kämpfen des Typhon und der Giganten, — wie wir gleich sehen werden, — ebenso wie in denen der Titanen schon bei Hesiod „rollende Felsstücke" eine Hauptrolle spielen. Zu diesen heroischen Sagen übrigens um ein weibliches Wesen stellt sich von den Götterkämpfen, wenn Python oder Tityos die Latona antastet und deshalb vom Apollo erlegt wird, oder Porphyrion, der schlangenfüßige Gigant, Verlangen zur Hera bekommt und diese antasten will, — der eigentliche Mittelpunkt des Gigantenkampfes — worauf ihn Zeus (*κεραυνώσας*) und Herakles (*τοξεύσας* — Apollodor I. 6. 2) tötet. Auf dem Brandfelde Phlegrae im Westen der Erde oder auf dem Schlachtfelde Pallene im Norden (cf. Jacobi unter Giganten) ist der Kampf, beides Bezeichnung in diesem Falle des himmlischen Gewitterterrains; Felsstücke und brennende Baumstämme fliegen dabei durch den Himmel (*ἠκόντιζον δὲ πέτρας καὶ δρῦς ἡμμένας*), und wenn es vom Porphyrion, dem „roten" Blitzungetüm (*φοινικοστερόπης*), heißt, er wollte der Hera Gewalt anthun und zerriß das sie umhüllende Gewand (*καταῤῥηγνύντος αὐτοῦ τοὺς πέπλους καὶ βιάζεσθαι θέλοντος*), so sehen wir den „roten Blitz" das Wolkengewand zerreißen. Wenn übrigens Herkules ausdrücklich zur Beendigung dieses Kampfes herbeigerufen wird, so stellt er, mit Bogen und Pfeil dabei ausgerüstet, sich noch specieller zum Bogenschützen Apollo in seinem Kampfe mit dem Drachen Python, welcher Mythos aber so prägnant ist, daß er selbständig zu behandeln.[1])

1) [Die Fortsetzung ist dann im I. Kap. des Ursprungs der Mythologie. Berlin 1860 gegeben worden, wo auch einzelne Partieen des obigen Aufsatzes noch eine Erweiterung erfahren haben.]

III.

Vom Ursprung der Mythologie.

Nachträgliche Bemerkungen zu Prof. Forchhammers Aufsatz vom „Ursprung der Mythen" im Philologus. Bd. XVI. Heft 3. p. 385 ff.

1861.*)

Herr Prof. Forchhammer hat im Philologus einen Aufsatz über den „Ursprung der Mythen" erscheinen lassen, in welchem er den übrigen Mythologen gegenüber noch einmal seinen in der Hellenika ausführlich dargelegten Standpunkt verficht, Preller, Lauer, Bergk gelegentlich mit einigen Bemerkungen bedenkt und es rügt, daß sie hier und da den seinigen entsprechende Ansichten aufgestellt hätten, ohne von ihm dabei Notiz zu nehmen, schließlich mich wegen meines Buches über den „Ursprung der Mythologie" [1]) in so umfassender und besonderer Weise berücksichtigt, daß ich demselben zwar von der einen Seite zu allem Danke verpflichtet bin, von der andern aber doch einiges darauf entgegnen muß. Ich verzichte dabei, Herrn Forchhammer auf den Boden humoristischer Geschichten zu folgen und begnüge mich in dieser Hinsicht mit der Versicherung, daß ich nur aus Achtung für ihn, als den bewährten Mann der Wissenschaft, und für wissenschaftliche Untersuchungen überhaupt, ihm nicht einige eben so launige Volksgeschichten, welche auf die seinigen als Gegenbild passen, gegenüberstelle. Dieselbe Achtung für Herrn Forchhammers Leistungen und der Wunsch, mehr objektiv als polemisch zu verfahren, ist aber auch schon die Ursache gewesen,

*) Berliner Zeitschrift f. Gymnasialwesen. Novemberheft 1861. [1) Berlin 1860.]

welche mich dazu veranlaßt hat, Herrn Forchhammers Ansicht und mein Verhältnis zu derselben in der Vorrede meines Buches überhaupt nicht zu besprechen, — ein Umstand, den er mir so übel deutet, daß er daraus folgert, ich hätte seine Hellenika gar nicht gekannt! Was ich also jetzt sage, in der Vorrede aber übergehen durfte, weil ich keine Geschichte der Mythenforschung geben wollte, das hat Herr Forchhammer provociert, und er möge nun die Offenheit ebenso entschuldigen, als er mir das Schweigen übelgenommen hat.

Allerdings giebt es nämlich einen Berührungspunkt zwischen Herrn Forchhammer und mir, um denselben steht es aber so eigen, daß, als ich vor 20 Jahren (nämlich im Jahre 1840) die Hellenika kennen lernte — dies Faktum nebenbei bemerkt[1]) — und bei ihrer damaligen besonderen Bedeutung gegenüber Stuhrs geistreich spiritualistischer, aber deshalb eben so oft in der Luft schwebender Auffassung der Mythen vielfach mit meinem verstorbenen Freunde Lauer über dieselbe debattierte: die eigentümliche Ausführung der zu Grunde liegenden Idee, trotz aller Energie, mit welcher sie durchgeführt, mich eher von dem Gedanken der Richtigkeit der Idee selbst zurückbrachte, als für dieselbe gewann, und daß, wenn ich jetzt trotz der Hellenika durch jahrelanges Sagensammeln im eigenen Volke und die Beschäftigung mit deutscher Mythologie überhaupt zu einem, dem seinigen in gewisser Hinsicht ähnlichen Ausgangspunkte gekommen bin, ich doch jede Gemeinschaft des Standpunktes zurückweisen muß, — wenn Herr Forchhammer sich nicht etwa auf meinen Boden stellt. — Dies Verhältnis einer scheinbaren Ähnlichkeit und doch vollständigen Verschiedenheit fühlt Herr Forchhammer selbst, und es spricht sich auch in seiner Darstellung aus, wenn er erst S. 13 von meinem Buche gegenüber den übrigen sagt: „desto erfreulicher war der erste Eindruck, den das Buch des Dr. Schwartz „der Ursprung der Mythologie“ auf uns machte,“ dann aber dies gleich nur eben auf den ersten Eindruck beschränkt und S. 16 zu dem Resultate kommt „hätte Herr Schwartz sich angelegen sein lassen, sich um schon gewonnene mythologische Begriffsbestimmungen“ —

1) Cf. s. pl. meine 1843 erschienene Abhandlung „de antiquissima Apollinis natura“ p. 25, Anm. 3, wo ich Herrn F. citierte.

nämlich um die des Herrn Forchhammer natürlich! — „zu kümmern, so würde er wohl etwas bedächtiger verfahren sein, und würde sich nicht wundern, wenn wir erklären, er habe seine Gelehrsamkeit an eine ganz irrige Idee verschwendet!“ — Dies könnte ich fast umdrehen und, wenn ich es nicht vermeiden wollte, in Herrn Forchhammers beliebte Ausdruckweise zu verfallen, wie er sie z. B. S. 20 auch gegen Bergk anwendet, ihn darauf aufmerksam machen, daß, wenn er in meinem Bnche weiter gelesen und sich nicht, wie es scheint, mit der Einleitung nnd einem Teile des I. Kapitels begnügt hätte, er vielleicht anch sich mehr bedacht haben würde, sein Urteil so auszusprechen, wie er es gethan. Übrigens glaube ich die Entscheidung über die angebliche „Verschwendnng“ um so ruhiger der Zeit überlassen zu können, als ich mir einerseits der Bundesgenossenschaft dentscher Mythologie und der auf Sprachvergleichung sich stützenden Forschungen bewußt bin, anderseits Herrn Forchhammers Hellenika nicht bloß bei mir, sondern auch, wie er selbst wahrnimmt, bei den meisten Mythologen schon ein derartiges Schicksal gehabt hat, daß sie den Schein jeder Übereinstimmung selbst in einzelnem mit den in derselben entwickelten Ansichten, um nicht ihre eigenen vonvornherein in Mißkredit zu bringen, wenigstens durch „Schweigen“ ablehnen. Herr Forchhammer hat eben das Richtige, was in seiner Idee liegt, durch die Eigentümlichkeit seiner Anffassung nnd Durchführung korrumpiert und, geradezu gesagt, so kompromittiert, daß eben alles andere daraus geworden, als Mythologie, und er zwar durch den Scharfsinn nnd die Konseqnenz, welche in seiner Darstellnng herrscht, Interesse, ja Aufsehen erregte, aber sich schließlich über den Erfolg nicht verwundern kann. Da nun aber anderseits die Idee selbst, den Ausgangspnnkt, das Objekt für die Mythologie, in der Natur zu suchen nicht nen war, also durchans nicht Herrn Forchhammers geistiges Eigentum; das „Wie?“ aber immer noch trotz seiner Hellenika das zn lösende Problem der Wissenschaft blieb, lag für mich keine Notwendigkeit vor, anf ihn zurückzngehen, bloß um dies scharfe Urteil auszusprechen, das ich jetzt mit einigen Beispielen begründen will.

Herr Forchhammer bestimmt Urspr. d. Mythen p. 14 in Übereinstimmung mit der Hellenika den Mythos als „die anf

dem Doppelsinn des Worts beruhende, in dem Glauben an Verbindung von Geist (Seele) und Körper in der ganzen Natur begründete Darstellung der physischen Bewegungen als gewollter Handlung." In diesem „Doppelsinn des Worts" liegt der Schwerpunkt der Sache und vor allem auch gleich der Irrtum der Forchhammerschen Idee. Kommen z. B. Herden in der Mythologie vor, so bezeichnen sie nach der Hell. p. 28 die weichen Wiesen an der Mündung eines Flusses im Doppelsinn des Worts „Weichen", was auf die Felle wie auf die Wiesen angewandt wird. Ebenso bedeutet der Wolf nach Forchhammerscher Etymologie, — welche fast zu allen seinen Untersuchungen auch noch das Ihrige beiträgt, der Sache eine schiefe Richtung zu geben — mit λύω, λούω zusammengebracht, „die Überschwemmung" ebend., Thetis ist „die Meeresströmung am Ufer" (von θέω) p. 21, Achill „der Lippenlose" u. s. w. So entsteht ein *sermo mythicus*, der anderes meint, als er zu sagen scheint, und die Mythologie wird zu einer Naturgeschichte gleichsam in Rebusform, welche die physikalischen Prozesse der Natur in ihrer Weise darstellt. Außerdem sind nun die Naturkreise, in welchen Herr Forchhammer die Mythen verfolgt, nicht etwa die zauberhaften, wunderbaren Erscheinungen des Himmels, welche der gläubigen Phantasie jedes Naturvolks den meisten Spielraum darboten, sondern die specielle Kenntnis des griechischen Bodens, welche Herr Forchhammer besitzt, verleitet ihn gerade meist in lokalen Naturveränderungen, die mit ihren einfach natürlichen Prozessen doch am ehesten vom Verstande begriffen werden konnten, den Grund zu den Mythen zu finden. So erhält alles statt des in der Mythologie herrschenden lebensvoll-poetischen Charakters den der Abstraktion, und die Götter selbst werden unter seinen Händen statt zu plastisch sich gestaltenden Wesen zu lauter Abstraktionen. Zeus z. B. ist der Gott der Wärme, Urspr. S. 20, Ares der der Hitze, der brennenden, ebend., Hermes der Gott der Benetzung, Hell. S. 29, Apollo der Gott der Entwässerung, ebend. — Nur wer glaubt, daß der Grieche, wenn er habe sagen wollen „der Kiesdamm an der Mündung des Flusses veranlaßte eine Überschwemmung der Wiesen, das ausgetretene Wasser aber gefror", mit jenem *sermo mythicus*

gesagt habe: „Psamathe (die Nereide der Kiesströmung) sandte einen Wolf (die Überschwemmung) über die Wiesen (die Herden), der ward versteinert, d. h. er gefror", Hell. 27, und dem die Götter gerade des phantasievollsten Volkes denkbar sind als die Kräfte in einem großen Überschwemmungs- nnd Verdampfungsprozeß, welcher im Doppelsinn des Worts mythisch dargestellt wurde, kann sich Herrn Forchhammer anschließen. Nur muß ein solcher dann auch noch die Annahme hinzufügen, daß die Schöpfer jenes *sermo mythicus* Unterricht in diesem Doppelsinn des Worts erteilt nnd daß das Volk die Mythen auswendig gelernt habe, denn wenn in diesem *sermo mythicus* ein Stück nicht in der rechten Weise oder an der rechten Stelle eingesetzt wurde, mnßte das ganze zu schanden werden. Gerade aber, daß Herr Forchhammer überhaupt nnr die Mythologie als ans einer solchen Naturbetrachtnng hervorgegangen darstellen konnte, zeigte anderseits, daß die Frage nach dem Ursprung selbst noch eine offene nnd erst zu lösende sei.

Auf einem andern Wege sollte dies angebahnt werden. Neuere Studien sollten für die Methodik, die sie von den klassischen entlehnt, die Beantwortung dieser wie anderer Fragen gleichsam als ihren Dank zurückerstatten. Ich habe davon in der Einleitung zu meinem Buche (über den Ursprung der Myth.) geredet, erlanbe mir aber noch einmal darauf zurückzukommen, um den geneigten Lesern dieser Blätter, welchen mein Bnch nicht zn Händen gekommen, die Beziehnngen nnd den Standpnnkt desselben darzulegen, welcher aus Herrn Forchhammer's Referat nicht ersichtlich ist.

Die deutsche Mythologie, von J. Grimm geschaffen, hat nämlich erst gezeigt, wie mythischer Glaube und Tradition in seiner volkstümlichen und lebensvollen Gestaltung eigentlich beschaffen und anzusehen sei, und die Sagensammlungen, in allen Teilen unseres Vaterlandes veranstaltet, vervollständigten dieses Bild. Anderseits lehrten die sprachvergleichenden Forschnngen von Kuhn, Roth, Weber n. a., daß anch für die Mythologie wie für die Sprache sich das Band indogermanischer Urverwandtschaft geltend mache. Aber in der Theorie waren noch manche Hindernisse zu beseitigen, und die

Betrachtung der deutschen Mythologie, so wie der allmählich bekannt gewordenen anderer Völker stand namentlich noch ziemlich unvermittelt neben der klassischen, ja, es lag die Gefahr nahe, die bisherige Methodik dieser auf jene übertragen zu sehen, und von einigen geschah dies auch schon im vollsten Maße. Es verführte dazu besonders, daß in Grimms Meisterwerk, dem ersten Zweck entsprechend, die deutschen Götter zunächst in ihrer vollendeten Gestalt gezeichnet waren und so, gegenüber den vereinzelten ähnlichen Sagengestaltungen, diese letzteren als Abschwächungen oder, wie Grimm es bezeichnete, mythische Niederschläge erscheinen ließen. Dem gegenüber machte ich in einem im J. 1850 geschriebenen Programme für die deutsche Mythologie den umgekehrten Satz geltend, welchen ich auch schon 1843 in meiner Dissertation: *de antiquissima Apollinis natura* für griechische Mythologie versucht hatte auszuführen, daß nämlich die Sagenmassen in ihrer Mannigfaltigkeit und Zersplitterung das Frühere, die in denselben wurzelnden analogen Göttergestalten das Spätere seien, wenn auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Zeugnisse die letzteren meist uns früher überliefert würden. Dies war an der deutschen Mythologie aber noch überzeugender und anschaulicher zu machen, indem hier noch aus diesen Sagenmassen, die ich mit dem Ausdrucke der „niedern Mythologie" bezeichnete, bei Zusammenstellung der analogen Elemente sich der Ursprung dieser selbst und damit der gesamten Mythologie in Anlehnung an die Natur ergab. Es gelang mir nämlich so zunächst, den Ursprung von Mythen des Wôdan und der Frigg und damit diese Göttergestalten selbst aus natürlicher Grundlage in der Weise zu erklären, daß ich als den Ausgangspunkt gewisse, parallel der Sprache sich entwickelnde, gläubige Naturanschauungen in den Mythen nachwies, denen zufolge der Gott z. B. als der „Sturm", die Göttin als die „Windsbraut", namentlich in der Scenerie des Gewitters spielend, erscheinen, so daß, wenn wir z. B. sagen „die Windsbraut kommt einhergejagt und ihr nach tost der Sturm", die mythenschaffende, gläubige Naturauffassung des Volks einst dabei zwei gewaltige, unsichtbare und nur in gewissen Symptomen bemerkbare Wesen erblickte, und ganz analog dem sprachlichen Ausdruck an eine Verfolgung des weib-

lichen Sturmeswesens, „der einhertanzenden Windsbraut", durch das männliche, „den Sturm", dachte. — Inzwischen erschien im J. 1853 Castrèns finnische Mythologie und 1855 J. G. Müllers Geschichte der amerikanischen Urreligionen, welche in der Masse neuen Materials, die sie erschlossen, überall die natürlichen Beziehungen der Mythen noch auf die einfachste Weise, trotzdem die Verf. dies nicht einmal beabsichtigt hatten, hindurchblicken ließen. Anderseits bestätigte Mannhardt die von mir entwickelte Theorie der gläubigen Naturanschauungen in Sprache und Mythe als die Grundlagen der Mythologie überhaupt vielfach in seinen Untersuchungen über deutsche Mythologie, und Kuhn ging auch in seinem Aufsatz über die weiße Frau auf die Anwendung dieses Grundsatzes neben seinen sprachvergleichenden Untersuchungen ein.[1]) Schon länger war es mein Wunsch gewesen, selbst in umfassender Weise diese Theorie auch auf die griechische Mythologie anwenden zu können; da mir aber meine sonstige amtliche Tätigkeit ein gleichmäßig ruhiges Ausarbeiten nicht eben in Aussicht stellte, hatte ich mich während dessen entschlossen, die Vorarbeiten abzuschließen und die Sache in der Art auszuführen, daß ich die Hauptelemente der griechischen und deutschen Tradition gleichsam in episodischer Weise im Anschluß an die mythischen Tiergestalten zu fixieren mich begnügte. Da es aber trotz der Lückenhaftigkeit der Darstellung, der ich mir bei diesem Neubau wohl bewußt blieb, doch eine bestimmte Basis für das ganze mythische Gebiet gab, nannte ich das Buch „vom Ursprung der Mythologie", zumal auch gelegentlich zur Vergleichung Mythen anderer Völker hineingezogen wurden und als desselben Ursprunges sich ergaben. Es zeigte sich nämlich als Ausgang und Mittelpunkt der ganzen Mythologie ein in den mannigfachsten Kreisen und Zeiten entstandenes Chaos gläubiger Vorstellungen von den in den wunderbaren Erscheinungen des Himmels und namentlich des Gewitters sich bekundenden Wesen und Dingen, als einer zau-

1) Kuhns Aufsatz erschien in Mannhardts Zeitschrift f. d. Myth. Bd. III. 1855; Mannhardts umfangreiches Werk: Germanische Mythenforschungen Berlin 1858.

berhaften Welt, die nur mit ihren Symptomen in diese hineinzureichen schien, die aber das Volk oder vielmehr die Menschen sich nach Analogie dieser gläubig zurechtlegten, und deren Veränderungen ihnen also zu einer den irdischen Verhältnissen analogen Geschichte wurden. Es ist eben keine auf dem Doppelsinn des Worts bloß beruhende Darstellung der Natur, wenn der sich schlängelnde Blitz, wie ich nachgewiesen, als Schlange, der heulende Sturm als Hund oder Wolf, der dröhnende Donner als der Hufschlag himmlischer Donnerrosse, der brüllende als das Brüllen eines himmlischen Stieres galt, oder, wenn in den Regenströmen des Gewitters der Himmel als ein Meer erschien, der hin- und herschießende Blitz als Fisch, welcher den Feuerfunken verschluckt, oder in sachlicher Auffassung der Regenbogen als Bogen oder Ring, der Blitz als Pfeil oder Lanze gefaßt wurde und dergl. mehr: sondern für den Glauben waren alles dies Realitäten, wie die irdischen, die sich nur durch das Wunderbare, Zauberhafte, Geheimnisvolle und Gewaltige von diesen unterschieden, die aber eben dadurch nur um so mehr die Phantasie anregten und geeignet waren Gegenstände des Glaubens zu werden. (Da ist auch noch von keiner Symbolik die Rede, wie Herr Forchhammer trotz meines ausdrücklichen Protestes S. 12 in der Gewohnheit der bisherigen Mythenanffassung mir imputiert.)

Ebenso waren auch die Mythen selbst, zu denen jene Elemente gemäß der Veränderungen, die mit ihnen vorzugehen schienen, verknüpft wurden, im Glauben des Volks reale Geschichten, wie die irdischen, nur wurden sie, je mehr man den Einfluß derselben auf die irdischen Verhältnisse fühlte, desto bedeutsamer. Der Fang des Hechts, der im Zickzack des Blitzes in den himmlischen Wassern dahinschoß, der Kampf mit dem Gewitteruntier, mochte dies als Drache, Donnerbulle oder Sturmeswolf aufgefaßt werden, waren wirklich geglaubte historische Facta, aber bedeutsamer wurde z. B. der Apollo-Kampf mit dem Python, je mehr er mit der Zeit als der Sieg des sommerbringenden Gottes gegenüber dem winterlichen, qualmenden Sturmes- und Drachenunholde galt. Beides

nämlich — Elemente und Mythen — reproducierte sich stets mit veränderter Naturbetrachtung; Anschauung lagerte sich auf Anschauung in der Tradition ab, aus den einzelnen Naturwesen wurden Götter, je mehr man ihre Macht in der Natur erkannte oder zu erkennen glaubte, und die Mythen wurden dann gleichsam nur zu Geschichten aus ihrer Jugendzeit, wo sie noch als einfache Wesen in der Natur lebten. So ergaben sich gleich in der Darstellung neben den Tiergestalten, welche ich in den verschiedenen Kapiteln in ihrem Ursprung aus dem mythischen Glauben nachwies, die Hauptgestalten des griechischen Götterhimmels überhaupt. Zeus ist z. B. der Sturm, wenn er wie der deutsche Fenris-Wolf (in des Blitzes Faden) gefesselt werden soll, oder an goldener Kette, d. h. auch dem Blitze, die übrigen Götter zum Tauziehen herausfordert. Es ist ebenso der Sturm, wenn Kronos, sein *alter Ego* in gewissem Sinne, den Uranos, den deutschen Mummelack, das dunkle, verhüllte, übermächtige Wolkenwesen, welches im Gewitter am Himmel erscheint, entmannt, oder Zeus wieder den Gewitterdrachen Typhon seiner Kraft beraubt; und der Regenbogen läßt beide dabei mit einer gewaltigen Sichel, wie den finnischen Donnergott Ukko, ausgerüstet erscheinen. Was hier Zeus dem Typhon anthut, vollführt dann, wie schon vorhin angedeutet, nach anderer Entwicklung des Glaubens, Apollo dem Drachen Python gegenüber, und Regenbogen und Blitz ließen diesen dabei mit Bogen und Pfeil ausgestattet auftreten, dem entsprechend er dann auch im Blitz tötet oder schnellen Tod im Schlagfluß überhaupt sendet. Athene, die aus dem Haupt des Zeus geborne, d. h. die aus der Gewitterwolke („dem Grummel- oder Gewitterkopf“ des deutschen Aberglaubens) hervorgegangene Göttin, ist die Blitzgöttin, als „Lanzengöttin“ gefaßt, mit dem Schlangenhaupt der Gorgo und der Eule zur Seite, d. h. mit dem nun von den „Blitzesschlangen“ umflatterten Gewitterkopf und dem dunklen Wolkenvogel mit den „blitzenden Augen“, wie ebenso nach dem deutschen

Aberglauben in der wilden Jagd des Gewitters die Eule nnd Wôdans Kopf in bemerkenswerter Weise zu Anfang des Zuges ihre Rolle spielen. Hephaestos ist der „himmlische Schmied“ in der feurigen Scenerie des Gewitters als einer großen Esse; Poseidon der „Stnrmesgott“ mit dem Blitzdreizack im großen Himmelsmeer der Regengüsse; Hades endlich mit dem nnsichtbar machenden Wolkenhelm und der Blitzrnte als Stab ist, in Analogie zn dem seelenführenden Hermes mit seinem ῥάβδος, der nächtige Gewittergott als Totenkönig, wann im Unwetter, wie der Grieche sagte, eine Nacht aus dem Erebos heraufzusteigen schien, oder, wie wir wohl reden, die ganze Hölle losgelassen zu sein scheint. Das sind, um einige Beispiele anzuführen, plastische, in der Natur dem Glanben nach existierende Gestalten, die nicht auf Darstellung im Doppelsinn des Worts beruhten, sondern mit ihren einzelnen Elementen aus lebendiger gläubiger Anschauung hervorgingen, nnd sich zu einer Welt von Wesen gestalteten, die dann bei veränderter Naturbetrachtung in der Tradition als persönliche fortlebten und verschieden lokalisiert wurden.

In der sich stets verändernden Anffassung der Naturobjekte aber, in ihren mannigfachen sich entwickelnden Beziehnngen zu den Wandlnngen in der Natnr selbst zeigt sich znnächst der Fortschritt des beobachtenden Geistes innerhalb der Mythenschöpfung. Die rohesten Zeiten spiegeln sich in den rohesten Formen der Auffassung ab. Da sind die Anschauungen noch oft voller Unflat, da galt z. B. der Donner wie im aristophanischen παπαπαπάξ mit dem den einschlagenden Blitz begleitenden Schwefelgeruch als ein Hofieren, Besudeln, wie es in dem Mythos von den Gewittervögeln, den Harpyien, noch hervortritt; da erschien beim Zusammenstoß der Wolken im Blitze, was man als geschlechtliche Vermischung nahm, der Blitz selbst als Phallns, — aber aus derselben oder einer ähnlichen Anschauung, einer stürmischen Werbnng z. B. um die Sonnengöttin im Unwetter, gingen in veredelter Form die Mythen hervor, in denen nach deutscher Sage Siegfried sich der Brun-

hild in ihrer von Gewitterlohe umgebenen Wolkenburg naht, oder der griechische Odysseus den Bogenkampf um die Penelope in den Frühlingswettern besteht; des Zeus Vermählung mit der Hera, der berühmte ἱερὸς γάμος einerseits, wie in scherzhafter Entwickelung des Ares Buhlschaft mit der Aphrodite in des Blitzes Banden anderseits, zeigen uns in verschiedenen Nüancierungen ein und dieselbe Scenerie in verschiedener mythischer Ablagerung.

Eine der entwickeltsten und am beziehungsreichsten in der Natur Griechenlands eingelebten Gestalten ist aber die des Apollo. Wie nämlich der hebräische Herr Zebaoth — denn nicht ohne Grund habe ich die auf denselben Uranschauungen beruhenden alttestamentarischen Parallelen in c. VIII zusammengestellt — von dem Berge des Stifts im Norden, selber im Nordwind, umgeben von allen Schrecken des Gewitters, einherfährt: so ist Apollo auch in die speciellste Beziehung zum Nordwind getreten, so daß dies nicht bloß in seinem Frühlingskampf mit dem Drachen bezeichnend hervortritt, wo er mit Regenbogen nnd Blitzpfeil ausgestattet, das Gewitteruntier tötet, sondern er auch in der Zeit der Etesien, der lieblichen „Nordwinde“ zur Sommersmitte, — mit des Regenbogens „Binde“ wie der amerikanische Juluka geschmückt und von den „Wolkenschwänen“ gezogen, — von seiner „nördlichen“ Heimat bei den Hyperboreern einziehend gedacht wurde, deren Wesen in ihrer verschiedenen plastischen Gestaltung dann auch vollkommen zu dem bald gewaltigen, bald lieblichen, bald zornigen, bald versöhnten Charakter des Gottes stimmt.

Alles dies fällt aber in die Urzeit der griechischen Mythologie; die historische Zeit fand schon historisch fertig gewordene Gestalten vor, umgeben von Mythen, Sagen und Märchen, den poetischen, aber gleichsam in der Tradition versteinerten Reminiscenzen der früheren Glaubenszeit. Dagegen hatte sich in der poetisch-ethischen Behandlung der Sage und im Kultus eine neue Entwickelung angesponnen. In der ersten wurde der vorhandene mythische Stoff menschlich und ideal zugleich weiter ausgebildet; Homer und Hesiod, d. h. die Zeit der epischen Poesie mit ihrem die verschiedenen Stammcharaktere zu einer

Einheit verschmelzenden Einfluß, vollendeten anch die Umbildung der alten Zauberwelt in Götter-, Heroen- nnd Heldensagen, und beseitigten, was nicht hineinpaßte, während anderseits der Knltns die ursprünglichen Formen der einzelnen Gestalten mehr festhielt, obwohl nnter ganz anderen Beziehungen. Anch hier trat nämlich der natürliche Charakter der Wesen zurück, sie wurden neben dem sich entwickelnden allgemeinen Gottesbewußtsein eben auch nmfassender und allmächtiger; der verehrte Gott, die verehrte Göttin wurde mehr nnd mehr in allgemein menschlicher Beziehung „der Gott“ und „die Göttin“ des Landes überhaupt, die Elemente der früheren Zeit, welche an ihr hafteten, erhielten, insofern sie festgehalten wurden, nun eine symbolische Deutung, denn erst hier tritt das Symbol in seiner Geltnng ein, und es beginnt damit das Gebiet der archäologischen Mythologie. Der delphische Apollo zeigt in den ihn umgebenden Elementen, wie er mit Bogen und Pfeil auf dem Nabelstein, über den Drachen triumphierend, sitzt, in dieser Form nach meiner Deutnng noch ganz, trotz der irdischen Lokalisierung, den alten Gewittergott, der wie der finnische Ukko vom Nabel des Himmels in den Blitzen seine Geschosse entsendet, redet noch prophetisch, wie einst im Donner, — das ist aber nnr noch die Form für einen neuen, rein ethischen Geist geblieben, in dem er gleichsam der griechische Staatenlenker, der Mittelpunkt alles griechischen Lebens, geworden. Bogen und Pfeil, insofern sie noch an ihm haften, zeigen uns in symbolischer Deutung nun den erzürnten, die Lyra hingegen — das Instrument des alten Sturmeswesens — den versöhnten Gott. Ähnlich ist der Entwickelungsprozeß fast überall gewesen. Was hat nicht der Kultus aus dem Demeter- und Persephone-Mythos gemacht? Zunächst ist der Mythos von der Demeter, wenn sie mit des Regenbogens Sichel die Titanen mähen lehrt, eine einfache Analogie zn der Vorstellung von den zanberhaften Bilsenschnittern der deutschen Sage, oder wenn sie sich in das Donnerroß wandelt und Poseidon, der Sturmesgott, in derselben Gestalt mit ihr im Gewitter buhlt, so ist dies eine Analogie zu dem nordischen Lokimythos in ähnlicher Scenerie; ihres Schützlings Triptolemos Säen in den Blitzen

von seinem Drachenwagen herab stellt sich auch zu Lokis Habersäen, — was hat aber das griechische Leben aus diesen Elementen gemacht! Was aus dem Persephone-Mythos, aus der einfachen Vorstellung der himmlischen Jungfrau, welche die im Unwetter erblühende Wolkenblume, den Narkissos mit seinen Hunderten von Dolden, deren Duft die ganze Welt erfüllt, brechen will, wo der gewitterliche Unterweltgott mit seinen Donnerrossen (κλυτόπωλος) hervorbricht, der Himmel sich im Blitz öffnet und Hades im krachenden Donner mit ihr in die Tiefe fährt!? Das ist es eben, man muß überall zwischen dem Ursprung und der geschichtlichen Entwickelung des mythischen Materials unterscheiden; bisher ist man aber, indem man in betreff der Erklärung des Ursprungs sich meist an die späteren Deutungen hielt, oder wie Herr Forchhammer in Künsteleien sich erging, die zwar gelehrt, aber doch der Mythologie ferner liegen als die so verächtlich als „Bauernhumor“ von ihm behandelten volkstümlichen Anschauungen (U. d. Mythen S. 16), in dieser Hinsicht fehl gegangen, und hat so den Fortschritt in der Entwickelung der Mythologie und damit auch der Religion des griechischen Volkes selbst meist verkannt, indem man keine Ahnung davon hatte, von welchen rohen Anfängen auch sie, wie überhaupt alles Heidentum, ausgegangen.[1])

[1) Gegenüber dem noch weit verbreiteten und bei der heutigen Bildung und bei der in den klassischen Wissenschaften herrschenden Tradition auch ganz natürlichen Widerstreben, die volkstümliche Grundlage auch als Grundlage der nationalen entwickelten mythologischen Vorstellungen anzusehen, — eben sowie sie es für die sprachliche Entwicklung gewesen, — und bei dem immer wiederkehrenden Versuch jene anthropologische Basis für den in mythischen Gestaltungen sich bekundenden Volksgeist mit Forchhammer s. Z. als „Bauernhumor“ gewissermaßen zu diskreditieren (s. weiter meine Verteidigungsschrift gegen Prof. Kammer in betreff der Bedeutung und Auffassung Homers), glaube ich mich berechtigt, dem gegenüber auch hier wieder auf die bedeutsame Erklärung Mannhardts am Schluß seiner „Wald- und Feldkulte“ hinzuweisen. Nachdem er in jenem Buche wie schon im „Baumkultus“ andere Wege eingeschlagen, als in seinen früheren bedeutsamen Werken „Die Germanischen Mythen“ und den mehr populär gehaltenen „Die Götter des deutschen und nordischen Altertums,“ welche sich Kuhns und meinen Forschungen angeschlossen hatten, führt ihn der Blick namentlich auf die von ihm eingehender dort behandelten Peleus- und Thetis-Mythen doch schließlich im Nachwort wieder zu dem Be-

Schließlich erlaube ich mir noch eine Bemerkung. Mannhardts germanische Mythenforschungen und deutsche Mythologie, sowie Kuhns Buch über die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks bei den Indogermanen trafen mich schon in der letzten Überarbeitung meines Buchs, so daß ich zu meinem Bedauern auf eine specielle Benutzung derselben verzichten mußte. Dasselbe gilt von Kuhns Anmerkungen zu seinen westfälischen Sagen, von denen ich nur auf den letzten Bogen ein paarmal noch Gebrauch machen konnte. Es war dies einerseits ein Verlust, dennoch dürfte es gerade anderseits für die Wissenschaft nicht ohne Nutzen gewesen sein, denn trotz aller Verschiedenheit in der Forschung, sowohl in der Art als im Ausgangspunkt, finden sich in den Resultaten namentlich bei Kuhn auch für griechische Mythologie der Übereinstimmungen gar viele, die sich so nur um so mehr gegenseitig stützen dürften, von denen ich mir einige Beispiele anzuführen erlaube. Nicht bloß, daß die gesamten Vorstellungen, welche Kuhn durch Vergleichung indischer Mythen mit griechischen und germanischen als gemeinsame Urvorstellungen in betreff „des himmlischen Feuers und des Göttertranks" nachweist und überall etymologisch begründet, sich ganz meinen Theorieen anschließen lassen, auch im einzelnen, in der Fixierung grade der verschiedenen, mythologischen Elemente berühren sich unsere Untersuchungen. Ich hatte in der Schrift „Der heutige Volksglaube u. s. w." bei Entwickelung des staubaufwühlenden Wirbelwindes im Unwetter als eines mythischen Ebers auch an die die Wolken durchfurchenden Blitze als die leuchtenden Hauer eines solchen, auch am Himmel sich so dokumentierenden Tieres gedacht (*ἀργῆτες κεραυνοί = ἀργῆτες ὀδόντες*); Kuhn bringt nun Herabk. S. 202 zur Bestätigung bei, daß nicht bloß die Wolke, so wie der in der Sturmeswolke einherschreitende Gott Rudra, im Indischen *varâha* d. h. der Eber genannt werde, sondern auch umgekehrt

kenntnis, daß doch der von mir aufgestellte Grundsatz sich auch für Griechenland bestätigt, „daß der Volksglaube der Bauern die noch größtenteils in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Keime der höheren Mythologie in sich berge." — Die Gegner übersehen eben bei einer gewissen Roheit der Form, daß das sog. Bäurische das „Allgemein Menschliche" repräsentiert.]

der Eber sowohl als die Ratte *vajadranta*, d. h. Donnerkeilszahn, Blitzzahn, heiße, „der Zahn des Ebers und der Ratte wegen ihrer Weiße und Schärfe also dem Blitze verglichen wurden." Ich füge hinzu, daß auch römische Dichter noch in derselben Weise vom Eberzahn reden, was alles die oben erwähnte Vorstellung als für die mythenschaffende Zeit um so näherliegend erscheinen läßt, z. B. Ovid. Met. X. 550 *fulmen habent acres in aduncis dentibus apri.* — Ebenso sind wir auf verschiedenen Wegen zu ähnlichen Resultaten gelangt in betreff der ursprünglichen Bedeutung des Phallus und des Thyrsosstabes, der himmlischen Pflanzen, Bäume, Vögel u. s. w., und die reichhaltigen etymologischen Untersuchungen Kuhns begründen nicht bloß diese Vorstellungen um so fester, sondern zeigen auch die große Mannigfaltigkeit in der Anschauung und Entwicklung des Glaubens selbst. Dasselbe gilt von den einzelnen Göttergestalten, unter denen ich namentlich die Gemeinsamkeit der Ergebnisse in betreff der Athene- und Dionysos-Mythen hervorhebe. Derartigen Resultaten dürfte sich die klassische Philologie trotz Herrn Forchhammers Veto wohl nicht dauernd verschließen, wie denn auch schon Gerhard und besonders Preller (in seiner Vorrede zur neuesten Ausgabe der griechischen Mythologie) den sprachvergleichenden Forschungen wenigstens auch in betreff der Mythologie ihr Recht zuzugestehen angefangen haben. Der klassischen Philologie bleibt die Geschichte der lokalen und idealen Ausbildung griechischer Mythologie in der historischen Zeit; den Ursprung derselben, der jenseits derselben liegt, muß sie schon der allgemeinen mythologischen Wissenschaft überlassen.

IV.

Von einzelnen Überresten des alten Naturzustandes in der heutigen Lebensweise der Deutschen.

[Ein Stück Kulturgeschichte.]

1 8 6 2.*)

Unter allen wissenschaftlichen Disciplinen hat besonders die Kulturgeschichte sich in der neuesten Zeit des lebhaftesten Interesses zu erfreuen gehabt. Man überzeugte sich dabei immer mehr, daß gerade die Formen des Lebens und die Gebräuche eines Volkes, wie sie sich in den verschiedenen landwirtschaftlichen Kreisen durch die Tradition fortpflanzen, die charakteristischsten Merkmale für den Volksgeist darbieten. Deutsche Wissenschaft war es auch hier wieder, welche, geführt durch die Brüder Grimm, in der größten Reichhaltigkeit das Material zunächst für die Kulturgeschichte der Deutschen sammelte und sichtete und dadurch auch belebend auf die der andern Völker einwirkte, wovon namentlich die neueren Werke für klassische Altertümer und Klemms umfassendes Werk der Kulturgeschichte der Menschheit Zeugnis geben.

Gerade diese Studien sind es aber, welche bei richtiger Anwendung für die Psychologie des Menschengeschlechts und seine Entwickelung von der größten Bedeutung sind, denn gerade in den Gebräuchen sind die ersten sittlichen Gefühle nicht bloß zur Anschauung, sondern auch zu einer gewissen Geltung im Leben der Völker gelangt; in ihnen entwickelte sich langsam, inmitten aller Wildheit und Roheit leidenschaftlicher Naturzustände, zunächst innerhalb der einzelnen Volks-

*) Erschienen in Pröhle, Unser Vaterland. 1862. I. p. 353.

stämme, diejenige Art des menschlichen Denkens, welche vom civilisierten Standpunkte aus man nur zu leicht geneigt ist, als etwas allgemein Menschliches von vornherein anzunehmen. Die Kulturgeschichte zeigt uns aber, daß überall es erst bestimmter Gebräuche bedurfte, um sittliche Empfindungen edlerer Art allmählich an ihnen heranwachsen zu sehen, und daß, wo eben solche Gebräuche fehlten, von allgemeiner Sitte noch nicht die Rede ist.

Am charakteristischsten tritt dies aber hervor bei dem Verhalten des Menschen bei den drei wichtigsten Lebensmomenten, bei der Geburt, Verheiratung und beim Tode. Wo bei Völkern sich keine Gebräuche an dieselben angeschlossen haben, wie z. B. bei Buschmännern und Papua-Negern, wo man nicht ein Bedürfnis fühlt, das neugeborene Kind zu benennen und als ein menschliches Individuum so zu bezeichnen, wo Mann und Weib, nur von Leidenschaft und Bedürfnis getrieben, zusammen sich finden und zusammenbleiben, so lange es ihnen gefällt; wo man die Toten ohne weiteres den Tieren der Wüste preisgiebt, da kann von einer sittlichen Auffassung dieser Verhältnisse im Volksgeiste, mag auch ein einzelner momentan dabei empfinden, was er will, doch nicht die Rede sein. Ebenso zeigen uns oft Völker in anderen Dingen, die man für allgemein natürliche halten möchte, gerade dem gegenüber oft eine verkehrte Entwickelung und bestätigen so den oben aufgestellten Grundsatz einer *tabula rasa* oder eines unbestimmten Chaos, von welchem man in der Kulturgeschichte als dem Ursprünglicheren ausgehen muß. Xenophon z. B. erzählt von einem Volke in Kleinasien, daß es in tausend Dingen anders handele, als griechische und wir können hinzusetzen, allgemein menschliche Sitte sei. Im Verkehr mit Weibern kannten sie keine Scham, und andere Dinge machten sie ganz verkehrt; sie pflegten öffentlich zu thun, was andere Menschen geheim, und umgekehrt, sie redeten für sich, lachten für sich, tanzten, wo sie gerade standen; alles Dinge, die gerade umgekehrt bei Nichtbarbaren nur im Verkehr mit anderen Menschen hervorträten. — So Xenophon.

Aus solchen Gesichtspunkten ergiebt sich eben, was man eigentlich unter einem rohen Naturleben zu verstehen hat. Es ist ein Zustand, welcher noch nicht durch etwas Allge-

meineres, durch die Volkssitte geregelt wird, wo nur der Zufall und die augenblicklichen Umstände und des einzelnen Willkür alle Verhältnisse bestimmt und entscheidet. Er hört auf, wo schon gewisse traditionell gewordene Gebräuche, Gewohnheiten und Ansichten, verbunden mit der sich daran knüpfenden abergläubigen Scheu, davon abzuweichen, eine, wenn auch noch so unvollkommene, sittliche Empfindung einem jeden von Jugend an einflößen. Der rohe Mensch läßt, wenn es ihm unbequem ist, zu helfen, einen Hülflosen, den er am Wege antrifft, verkommen; — er wendet alle Kräfte an, ihn zu retten, wenn er von Jugend auf gehört hat, daß, falls jener durch seine Schuld umkomme, der Geist des Unglücklichen ihn nach dem Tode plagen könne. Die Gewohnheit ist eben, wie auch schon das lateinische Sprüchwort sagt, eine zweite Natur, und die Gewohnheit, in bestimmter Weise menschlich zu denken und civilisiert zu empfinden, begründet sich bei einem Volke auf seine Sitten. Es würde um die Reinlichkeit z. B. bei den europäischen Völkern ebenso schlecht bestellt sein, wie bei den rohen, wenn ihnen nicht im allgemeinen das tägliche Waschen als etwas Natürliches anerzogen oder die Scheu vor Ungeziefer von Jugend auf eingepflanzt würde, ohne daß erst jeder, selbständig und durch eigene Erfahrung, an sich diese Entwickelung zu der höheren Kulturstufe von Sauberkeit durchzumachen braucht. So wie hiermit, ist es mit alle dem, was die Geschichte als die allgemeine Lebensweise der europäischen Völker im Laufe von Jahrhunderten entwickelt hat. Alle, auch die einfachsten Verhältnisse regulieren sich im allgemeinen nach den Gewohnheiten und Sitten, welche die Kultur gezeitigt, und je nach den verschiedenen Kreisen erscheint dies oder jenes als lobenswert, da es eben nach dem Maßstabe der in dem Kreise geltenden Sitte bemessen wird. Wie verschieden nuancieren sich nicht z. B. die Begriffe von Sauberkeit und Ordnung, selbst in sonst analogen Kreisen? und nun erst bei größeren Gegensätzen! Eine Städterin geht ruhiger durch den Schmutz, wenn es sein muß, sie weiß, daß sie, wenn sie nach Hause kommt, die Strümpfe wechselt, ein Bauermädchen aber hielte dies gerade für unsauber in Rücksicht auf die schönen Strümpfe; sie zieht unbedenklich diese aus und geht so durch das Wasser, denn sie ist gewohnt, auch barfuß zu gehen; und ihre

Füße kann sie nachher leicht abtrocknen nnd so alles wieder in Ordnung bringen. Die Verhältnisse sind eben der Regulator für die Anschauungsweise der Menschen überhanpt. Auf einem Gehöft hatte sich eine Kuh aus dem Stalle losgerissen, eine Fran beschädigt, dann war sie selbst in eine Pfütze geraten und zu Schaden gekommen. In der Stadt würde man nur von der Frau gesprochen haben, auf jenem Gehöft aber spielte die Kuh eine größere Rolle; denn sie kostete 40 Thlr. und konnte nicht einen Tag ohne Schaden in der Wirtschaft entbehrt werden. So wie in der Benrteilung dieses Falles, ist es mit allen anf Gewohnheiten wie anf positiven Lebensverhältnissen beruhenden Ansichten. Die Gastfrenndschaft ist auf dem Lande eine ebenso schöne als natürliche Tugend, in der Stadt, namentlich in einer großen Stadt, mnß sie von selbst verkümmern. Sie ist unausführbar, ebenso wie es unmöglich ist, die schöne Sitte des Landes beizubehalten, nach der man jedem Begegnenden einen guten Tag wünscht. Kurz, „jede Gegend hat ihre Mode“, sagt der Bauer, „und es giebt Gegenden, wo sie in der Kirche Pumpernickel singen“. Eine große kulturhistorische Wahrheit, die in diesem bäurischen Ausspruch liegt; nichts ist so wunderbar, ja verkehrt, daß es nicht in einem Winkel der Erde die Verhältnisse nnd Gewohnheiten irgend einmal produciert hätten.

Wenn nun aber bei den europäischen Völkern die eigene Kultur und das Christentum die Wahrzeichen jenes oben skizzierten rohen Naturzustandes in dem öffentlichen Leben und den Sitten in gewisser Hinsicht fast verdeckt hat und nur die Kriminalgeschichte noch Beiträge dazu zu liefern scheint[1]), so treten doch in der allgemeinen Lebensweise immer noch einzelne Momente hervor, dnrch welche man an die ersten rohen Verhältnisse erinnert wird, wie sie sich nnr bei unkultivierten Völkern finden. Nicht bloß in Sprache und Aberglanben klingen noch die Töne nach von jener Urzeit,

1) Bei den alten Britten herrschte z. B. Gemeinschaft der Weiber, besonders bei Brüdern; es ist aber noch nicht 10 Jahre her, daß ein Fall hier in Norddeutschland vorkam, daß eine Frau auf Scheidung klagte, weil ihr Mann vor der Eheschließung auch einen derartigen Pakt mit seinem jüngeren Bruder, mit welchem er zusammenlebte, gemacht hatte, und nun die Frau natürlich sich dem nicht fügen wollte.

8*

welche man in der Wissenschaft die indogermanische nennt, die schon die Anfänge eines kultivierten Lebens in Viehzucht und Ackerbau uud eine Fülle gemeinsamer Sitten und Gebräuche entwickelt hatte, nach welcher bei Indern sowohl als dem deutschen Stamme der Heruler die Frau den Scheiterhaufen des gestorbenen Gatten mit bestieg; sondern darüber hinaus greifen noch einige Momente selbst im heutigeu Europa und so auch bei uns Deutschen hinüber in den oben charakterisierten Naturzustand, wo die Existenz uud die Art des Lebens auf einer mehr dem Zufall anheimfallenden und den augenblicklichen Umständen gemäßen Befriedigung des Bedürfnisses beruhte. Der Zweck dieses Aufsatzes ist es, diesen Pnukt speciell durch einige Beiträge zu beleuchten und vielleicht so Veranlassung zu geben, die Sache von diesem Standpunkte aus weiter zu verfolgen.

Zunächst kommt hier die Art der Wohnung in Betracht. Freilich muß man da ganz von den Städten absehen, aber auch auf dem Lande hat Wohlhabenheit und Kultur schon ihren Einfluß so geübt, daß nur gelegentlich uoch in einzelnen Teileu Deutschlands Repräsentanten jener Urzeit uns entgegentreten. Die charakteristischsten fand der Verfasser bei seinen Wanderungen durch Deutschlands Gauen, abgesehen von mancher improvisierten Waldhütte, einesteils in den Gebirgsgegenden Süddeutschlands, andernteils in den Moorgegenden des nordwestlichen Flachlandes. Dort waren es einfache Holzhäuser, ähnlich, wie sie die ältesten Nachrichten von den Deutschen uns als ganz allgemeine Sitte schildern. Ohne Mörtel und unbetüncht zeigen sie die einfachste und natürlichste Bauart. Einige in die Erde gerammte Baumstämme, mit einfach behauenen Brettern verkleidet, machten dort den ganzen Bau aus, während hier Schichten von Torf die Wände bildeten, wo Bäume eine Seltenheit sind und der Boden audererseits dies als natürliches Material lieferte. Zu dieseu einfachen Konturen meuschlicher Wohnung kamen nun uoch gelegentlich Einzelheiten der Lebensweise, welche das Bild vervollständigten. Dort war ein Bergquell benutzt worden, um durch ein kleines Räderwerk die Wiege des Kindes in Bewegung zu setzen, hier von der benachbarten Verschälung der Schwanz einer Kuh hindnrchgezogen worden, damit das Tier durch das Zuckeu mit dem-

selben eben diesen Dienst leiste. Wenn schon in solchen Momenten die ganze zufällige Gestaltung des Lebens sich bekundete, so erinnerte ein unter der Asche sorgsam verborgener Brand, um an ihm das Feuer des Herdes wieder zu entzünden, an die alte ursprüngliche Schwierigkeit des Feueranmachens, wie sie uns z. B. bei den Griechen noch zur homerischen Zeit entgegentritt, wenn der Dulder Odysseus auf Scheria, wie er in Laub eingehüllt die Nacht im Walde zubringt, mit einem solchen Feuerbrande verglichen wird, den der Landmann unter der Asche birgt, daß er ihm zum Samen für neues Feuer diene.

Noch mehr aber als in der Wohnung und derartigen Zufälligkeiten, wie sie die Hülflosigkeit des Lebens immer wieder erzeugen kann, blickt der alte Naturzustand noch hier und da in der Ernährung des Menschen hervor, und da gilt es nicht bloß, die Kreise des Landes, sondern auch die der Armut in den Städten aufzusuchen, welche von den alten Gewohnheiten noch vielerlei festgehalten haben oder aus Not auch wieder zu denselben zurückgekehrt sind. Als ein Hauptmoment nämlich der Umwandlung des Naturzustandes in ein civilisierteres Leben in betreff der Nahrung des Menschen ist die Anwendung des Feuers bei Bereitung der Speisen anzusehen. Damit fällt nun aber nicht alles, was wir noch roh genießen, dem Überrest des alten Naturzustandes anheim, sondern alles, was der Mensch sich ziehet, pflanzt oder säet, damit er es genieße, gehört schon der Kultur an; Viehzucht, Garten- und Ackerbau sind die ersten Stufen derselben. Hingegen was der Mensch nur zufällig findet, die Natur ihm ohne seine Pflege bietet und was er doch gewohnt ist zu verbrauchen, gehört in jene Kategorie. Und wie wir es z. B. als ein Zeichen rohen Naturzustandes bei den Buschmännern anerkennen, wenn sie von wilden Früchten sich nähren, die Eier der Vögel aussaufen, Ameisen essen u. dgl., so befinden sich nicht bloß in diesem Naturzustande noch unsere Kuh- und Bauerjungen, wenn sie es ebenso mit den Eiern, die sie finden, machen, sondern im civilisiertesten Leben findet man noch sogar davon einzelnes festgehalten. In welcher Menge werden nicht noch jetzt zur Frühjahrszeit Kibitzeier gesucht und zu Markte gebracht, oder im Herbst den Zugvögeln (Drosseln u. a.) ihr Tribut abgenommen; beides Dinge, welche nur bei der Masse der Kon-

sumenten heutzutage das Auffallende verlieren. Das Austern-Essen liefert aber von den rohen Genüssen der Urzeit das hervorragendste Beispiel und es gilt obenein noch als eine Delikatesse! Daneben stellt sich aber sofort als in dieselbe Kategorie gehörig der Genuß der Früchte, wie sie der Wald von selbst bietet, wie Erdbeeren, Heidel- und Brombeeren, welche freilich bei unserm Klima nur periodische Nahrung gewähren; dann aber die Benutzung der verschiedenen eßbaren Pilze u. dgl.; vor allem aber gehören hierher die sämtlichen Ergebnisse der Jagd und des Fischfanges. Freilich können diese Dinge heutzutage nur noch in sekundärer Weise als Lebensunterhalt der Menschen gelten, früher aber bei größerer eigener Fülle auf der einen und Mangel an Nahrung auf der andern Seite spielten sie, selbst noch gedörrt und gesalzen, eine bedeutendere Rolle, wie sie es noch jetzt bei roheren Völkern in umfassender Weise thun, wie Fische z. B. ein Hauptnahrungsmittel der Nordsibirier, Grönländer und Eskimos ausmachen.

Besonders aber in dem Gegensatz dessen, was allgemein als civilisiert gilt zu genießen, und dessen, was in landschaftlichen Kreisen noch ungescheut verzehrt wird, tritt uns oft das Bild jener alten Zeit entgegen, welche ohne Rücksicht alles verbrauchte, was dem Menschen in den Weg kam und die Natur ihm bot, wenn es nur nicht als schädlich sich erwiesen hatte. Der menschliche Geschmack hat eben auch seine Entwickelung und Geschichte. So ist es bekannt, daß unsere heidnischen Vorfahren z. B., als es noch Pferde wild gab, Pferdefleisch aßen und dies, wie den Genuß mancher Vogelarten, als Krähen und Störche, erst das Christentum allmählich abgeschafft hat.[1]) Aber noch jetzt ißt der Tagelöhner auf dem Lande bei uns ruhig junge Krähen, so lange sie noch nicht geaast haben, und bringt dieselben sowie Dohlen auch wohl gerupft als Tauben zu Markte. Kaninchen und Ziegenfleisch gilt in den unteren Ständen oft als ein schmackhafter Braten, obwohl immer als etwas Besonderes, von dem die wohlhabenderen Klassen sich bei uns entwöhnt haben, während es z. B. anderseits in London als ein allgemeiner Han-

1) Papst Zacharias verbot den Deutschen Häher, Raben und Störche zu essen; aber noch im 12. Jahrhundert wurden Kaninchen, Störche, Schwäne, Rohrdommeln und Krähen, gekocht und gebraten, als ausgesuchte Speisen geschätzt. S. Weinhold, d. deutschen Frauen i. M. p. 322.

delsartikel erscheint, indem aus Ostende wöchentlich 50—100000 Stück Kaninchen dorthin ausgeführt werden. Überhaupt sind die Armen auf dem Lande, sowie Hirten und Jäger vermöge ihrer besonderen Lebensstellung oft nicht allzu wählerisch in der Benutzung dessen, was ihnen das Tierreich gelegentlich bietet; sie benutzen eben einfach die Natur, ohne andere Schranken zu kennen, als ihr Belieben. Anderseits wird in den großen Städten beim Verschwinden jeglicher Sitte und bei dem durch die Verhältnisse herbeigeführten Mangel eines innigeren Verhältnisses zu den dem Menschen sonst lieben Haustieren, selbst oft der Hunde nicht geschont, so daß mancher Hundebraten im stillen hier von den Armen verzehrt wird.

Noch eigentümlicher tritt aber stellenweise der Genuß gewisser Amphibien als landschaftliche Eigentümlichkeit auf. Von den Austern haben wir schon oben geredet. Allgemein verbreitet ist ebenso im nördlichen Deutschland der Genuß von Froschkeulen, wobei auch Krötenkeulen in Menge unterlaufen, während in Süddeutschland die Weinbergschnecken vielfach die Stelle der Krebse vertreten, ja noch immer ein Handelsartikel sind und förmlich gezogen werden. Nach Nürnberg und Wien gehen sie z. B. aus Schwaben in großen Ladungen und werden, auf das kunstvollste zubereitet, teils warm teils kalt genossen. Dazu stellen sich an der Seeküste die sogenannten Porzellanschnecken, ja auch die Schiffsbohrwürmer werden häufig dort von den Armen gegessen. Auch der sogenannte gespickte Maikäfer, welcher noch in manchen Land-Apotheken verzuckert figuriert, ist wohl nur ein Überrest eines allgemeineren Genusses. Was ist aber für ein Unterschied zwischen derartigem und dem Genuß der Regenwürmer und Ratten bei den Chinesen, woran europäischer Geschmack nur mit Widerwillen denkt, als eben nur die Sitte, die mit entwickelterer Kultur immer wählerischer geworden ist und sich mehr von dem nährt, was der Mensch selbst zieht und dadurch gleichsam selbst schon civilisierter erscheint? oder zwischen diesen Resten eines alten Naturzustandes und der Lebensweise der Feuerländer, deren einzig sichere Nahrung nach Cook die Napfschnecke ausmacht, als daß europäisches Land und der Anbau einen derartigen Verbrauch beseitigt oder unnötig gemacht hat? In Persien und Marokko fallen noch die Fleischpreise, wenn Heuschrecken

in größerer Menge zu Markte gebracht werden, und warum sollte man sie auch, wenn Not ist, weniger nützen, als z. B. die fingerlangen, kleinen Seekrebse, welche überall bei uns in den Seestädten an der Nordsee genossen werden? Wenn schon die angeführten Beispiele genügen werden, noch jetzt hier nnd da die Art und Weise hindurchblicken zu lassen, wie in alten, rohen Zeiten auch unsere Vorfahren, ehe sie Viehzucht und Ackerbau trieben, ihren Hnnger befriedigten, so zeigen uns die verschlungenen Pfade des Aberglaubens noch eigentümlichere Erscheinungen, welche die Tradition festgehalten hat. Ekel erfüllt uns, wenn wir von Völkern lesen, denen so wenig Widerwille vor dem Ungeziefer innewohnt, daß sie sich nicht schenen, mit einem solchen Tiere in den Mund zn fahren, mit Abschen hören wir, daß es Völker giebt, die Menschenblut trinken: innerhalb des Gebietes des Aberglanbens findet aber auch dies bei uns in gewissem Sinne noch Analoga. Denn nicht allein daß es, um einige Beispiele anzuführen, in Norddeutschland allgemein auf dem Lande als ein Mittel gegen das Fieber angeraten wird, eine in ein Backwerk eingebackene Laus zu essen, oder kleine Eidechsen stückweise gegen die Schwindsucht verschluckt werden, — noch in diesem Jahre haben wir es erlebt, daß nach dem Bericht des Frankfurter Journal bei der Hinrichtung des Mörder Nolte am 15. Januar 1861 in Hanau Menschen sich vom Aberglauben getrieben anf das Schaffot stürzten, um das Blut jenes zu trinken.

Fassen wir aber ein anderes Moment noch schließlich ins Auge, nämlich die Art, wie bei rohen Völkern sich der Schönheitssinn am eigenen Leibe zuerst entwickelt, so finden wir anch daran noch in unserm civilisierten Zustande Anklänge. Der Wilde bemalt seinen Leib oder einzelne Teile desselben, besonders der Krieger, um desto furchtbarer auszusehen, er tätowiert sich Arm und Brust, indem er allerhand geheimnisvolle Zeichen sich in die Haut brennt. Daneben werden Ohren, Nase und Lippen durchbohrt und mit allerhand Zieraten beschwert. Von den europäischen Völkern färbten sich z. B., wie Cäsar meldet, die alten Britten blaugrün mit Waid; gefärbt gingen auch nach Tacitus die deutschen Harier in die Schlacht. — Damit hängt zusammen das Schminken und Färben der Augenbrauen, wie es schon frühzeitig künstlerisch bei den Völkern des Orients aus-

gebildet wurde und auch beim schönen Geschlecht in Deutschland wie im übrigen Europa bis in die neuesten Zeiten seine Rolle gespielt hat. Ebenso tritt in Kriegszeiten das Tätowieren der Männer wieder hervor, wenngleich, da die Kultur sie jetzt bekleidet gehen läßt, es nur in beschränkterer Weise sich natürlich geltend macht, indem Schlachtennamen oder andere kriegerische Symbole besonders auf den Armen eingebrannt werden, wie noch mancher Kämpfer aus den Freiheitskriegen bestätigen konnte. — Schmückt der Europäer auch anderseits nicht seine Nase oder Lippen, wie der Botokude, so gehört doch in dieselbe Kategorie das Durchbohren der Ohren und Tragen von Ohrringen. Freilich hat sich das auch mehr auf das weibliche Geschlecht beschränkt, aber unter der ersten Generation dieses Jahrhunderts fanden sich noch viele Männer, die im linken Ohr einen kleinen silbernen Ring trugen, und bei Schiffern namentlich sieht man es noch jetzt öfters.

Derartige Beobachtungen lassen sich in abgelegneren Teilen Deutschlands gewiß noch mannigfach machen, namentlich insofern sie materiell und häuslich die Lebensweise anbetreffen. Es sind ja von Haus aus meist natürliche Verhältnisse, die nur die Kultur zurücktreten läßt, die aber auch sofort wieder in der ganzen Ausdehnung des Naturzustandes eintreten, wenn z. B. Mißwachs eine Gegend heimsucht oder der Krieg alle Verhältnisse der Civilisation umstürzt und die Not das Gebot ist, welches alle andern Empfindungen zum Schweigen bringt. Die Blätter der Geschichte zeugen überall davon, zu welchen Nahrungsmitteln dann der Hunger oder Durst den Menschen greifen läßt, wie er dann vor nichts zurückschreckt, oder wie oft das Lagerleben für den einzelnen Soldaten einen Zustand herbeigeführt hat, der bei mangelhafter Verpflegung ihn in betreff Lagerstätte und Ernährung auf die rohesten Urzeiten zurückversetzt. Erst die neuesten Zeiten haben mit ihrer Civilisation und den eminenten Verkehrsmitteln auch in dieser Hinsicht die Verhältnisse so geändert, daß, was die Chroniken früherer Jahrhunderte melden, nur noch höchst vereinzelt vorkommt und für uns oft fast als eine Mythe erscheint. Aber es sind eben nur die mühselig durch die Kultur errungenen Zustände und vor allem das in das Blut der europäischen Völker gleichsam über-

gegangene Christentum, welches es dahin gebracht hat, daß auch in den furchtbarsten Lagen heutzutage menschliche Sitte immer noch meist einige Schranken aufbaut, welche nur noch der Fanatismus der Parteileidenschaft — der gefährlichste Feind der civilisierten Menschheit — zuzeiten zu überspringen wagt. Um aber ganz die Wildheit auch unserer Vorfahren zu ermessen, wie sie sich in solchen Lagen bekundete, genügt es schließlich, an eine grause Stelle des Nibelungenliedes zu erinnern, wo die Burgunden im brennenden Hause bei des Kampfes Arbeit vor starker Hitze fast verschmachten und wo Tronje Hagen den Rat giebt, das strömende Blut zu trinken:

> Da begann von Tronje Hagen, der Ritter gut:
> „Wen der Durst bezwinget, der trinke hier das Blut,
> Das ist in solcher Hitze besser noch als Wein;
> Zu essen und zu trinken kann hier nichts anderes sein.“
>
> Da ging zu einem Toten ein Recke gleich zur Hand,
> Er kniet' ihm zu der Wunde, den Helm er niederband;
> Da hob er an zu trinken das fließende Blut:
> So wenig er's gewohnt war, er fand es köstlich und gut.

Nur wo das Gesetz des Christentums dem Menschen zu einer andern Natur geworden, da feiert es auch in solchen Lagen seine Triumphe, daß so das Leben zu erhalten schlimmer dünkt, als der Tod. —

V.*

Die Sirenen und der nordische Hraesvelgr.

Ein Stück Odysseussage.*)

1 8 6 3.

An verschiedenen Stellen in meinem Buche „über den Ursprung der Mythologie“ habe ich schon darauf hingewiesen und gedenke es später auch noch im vollen Umfang der Sage selbständig auszuführen, daß der Urkern der Mythen vom Odysseus am Himmel spiele. Das Wolkenwassermeer mit seinen unendlich mannigfachen Erscheinungen ist das Terrain, durch welches ursprünglich der kühne Schiffer auf seinem Wolkenkahn dahinsegelte[1]) gleichwie die Argonauten oder anderseits Abaris, den das Märchen noch ausdrücklich als Luftwandler die ganze Welt auf einem Pfeile d. h. ursprünglich dem Blitzpfeile umreiten ließ.[2]) Die verschiedenen Abenteuer des Odysseus sind ursprünglich ebenso viele einzelne vom Wolkenhimmel mit seinen mannigfachen Erscheinungen entlehnte Genrebilder,

*) Berliner Zeitschrift für Gymnasialwesen Jahrg. XVII. S. 465. Berlin 1863.

1) Das zauberhafte Schiff der Phäaken, die im Oberlande d. h. dem Himmel wohnen, welches ohne Steuer, in Dunst und Nebel gehüllt, seinen Weg geht und den schlafenden Helden seiner Heimat zuführt, ist ebenso der Wolkenkahn, wie des Odysseus eigener Kahn, wenn er ihn schlafend dahinführt und den Schlauch des Äolos trägt, der in silberner Fessel die Winde gebunden enthält, was in selbständiger, besonderer Anschauung die Wolke als Windsack (Windbeutel), mit des Blitzes Fessel zugeschnürt, bedentet. s. Urspr. d. M. p. 19. 233. Über der Argonauten ähnlichen Kahn, den die Helden auf ihren Schultern über das Land tragen, dessen Planke (im Donner) redet u. s. w. s. Urspr. p. 19.

2) S. Urspr. p. 107.

welche die Sage dann in Verknüpfung mit des Helden Person allmählich zu einem größeren Mythenkranze vereinte und im Bunde mit der Poesie menschlich-ethisch entwickelte. Dort aber am Himmel blendete ursprünglich dem Glauben gemäß Odysseus im Blitzesfeuer den im Wolkenberge hausenden Himmelsriesen Polyphem, welcher mit seinem einen Auge auf die Sonne deutet, mit seinem Brüllen und Werfen von Felsblöcken an den Donner anknüpft.[1]) Dort schlachtet er (oder seine Gefährten) im Gewitter die Wolkenrinder des Sonnengottes, wie Hermes die des Regenbogengottes Apollo, weshalb auch Odysseus gleichmäßig von des Sonnenriesen Polyphemos Vater, wie vom Sonnengotte Helios verfolgt wird; ein Umstand, welcher als Bestätigung meiner ganzen Auffassung nicht wenig in die Wagschale fallen dürfte.[2]) Dort wohnten die Lothophagen mit ihrer zauberhaft-fesselnden und letheartig wirkenden Blumenspeise (den Wolkenblumen)[3]), dort spielte auf einer Wolkeninsel das Abenteuer mit der Sonnentochter Kirke, welche im Unwetter ihren bösen Zauber treibt, bis Odysseus das (Blitz-) Schwert gegen sie zückt und der böse Spuk wieder gebannt wird.[4]) Dort am Himmel befindet sich dann auch die Skylla, deren ganze Scenerie wieder mit einem andern Bilde den von klaffend-hallenden Donnern umgebenen Wolkenberg zeigt[5]), ebenso wie auch die Plankten schon in ihrem Namen auf die am Himmel herumirrenden Wolkenberge, die *ἠέριαι νεφέλαι — οὐρανόπλαγκτοι* des Orpheus (hymn. XXI.) — hindeuten, welche dann im Gewitter unter Flammen und Wassergischt zusammenzuschlagen scheinen; eine Vorstellung, die dann auch noch in der Sage von den Symplejaden sich nochmals abgelagert hat. Unter solchen Umgebungen also, welche dem zwischen ihnen hindurchfahrenden Odysseus die größten Gefahren zu drohen schienen, finden sich nun auch die Sirenen, Jungfrauen mit helltönendem, verführerischem Gesange, auf einer Insel auf blumiger Wiese, weit und

1) Urspr. p. 15. 199. 2) Urspr. p. 105. Vergl. meine Schrift: Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum u. s. w. II. Aufl. Berlin 1862. p. 128. 3) Urspr. p. 107. 4) Urspr. p. 269. 5) Urspr. p. 34.

b r e i t umgeben von einem Haufen von K n o c h e n und h i n - s c h w i n d e n d e n H ä u t e n.

Σειρῆνας μὲν πρῶτον ἀφίξεαι — sagt Kirke XII. 39 sqq.
zum Odysseus — *αἵ ῥά τε πάντας*
ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰςαφίκηται.
ὅςτις ἀϊδρείῃ πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
Σειρήνων, τῷ δ' οὔτι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα
οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται, οὐδὲ γάνυνται·
ἀλλά τε Σειρῆνες λιγυρῇ θέλγουσιν ἀοιδῇ,
ἥμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἀμφ' ὀστεόφιν θὶς
ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν.

Cf. ib. 158 sqq. und 166 sqq., wo von dem *λειμὼν ἀνθεμόεις* und der *νῆσος Σ.* die Rede ist.

Das hier geschilderte Terrain mit den v e r w e s e n d e n M ä n - n e r n, mit dem b r e i t e n H a u f e n von K n o c h e n und den h i n - s c h w i n d e n d e n H ä u t e n ist vor allem ein so eigentümliches, daß, wie es überhaupt dem Sirenenmythos einen besonderen Hintergrund verleiht, es auch einer besonderen Aufklärung bedarf, weshalb ich es auch hier gleich an der Spitze der Untersuchung hervorhebe. Erfunden, der übrigen Scenerie etwa halber, ist es sicherlich n i c h t, vielmehr dürfte nach andern Analogieen von vornherein die Vermutung nahe liegen, daß es aus dem a l t e n M y t h o s und der U r a n s c h a u u n g von den S i r e n e n in die homerische Sage mit hinübergenommen und dann eben nur als ein grauses Gegenbild, um die Macht des Zaubergesanges noch mehr hervorzuheben, festgehalten sei, wie denn auch anderseits schon die Alten sich v e r g e b e n s bemühten, aus der Darstellung bei Homer heraus die T o d e s a r t der U n g l ü c k l i c h e n mit dem Z a u b e r g e s a n g (dem *θέλγειν*) in Verbindung zu bringen (s. Nitzsch zu Hom. Od. XII, 44). Gerade diese Unbestimmtheit der Darstellung wäre aber allein schon ein genügender Grund, verschiedene Elemente in der Schilderung zu suchen, welche durch verschiedene zu grunde liegende Naturanschauungen in den Mythus gekommen und dann von dem Dichter nicht vollständig verarbeitet und verschmolzen sind. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn man erwägt, daß, wie wenig einesteils die erwähnte Scenerie mit den Knochenhaufen zu den homerischen Jungfrauengestalten der Sirenen stimmen will, sie desto besser zu dem außer-

homerischen vogelartigen Charakter derselben paßt, indem man so eines der öfter auch im Homer wiederkehrenden Bilder von großen Aasvögeln erhielte, die an Haut und Knochen hinfaulender Männer nagen[1]), wozu dann auch sich stellen würde, wenn in anderen Nachrichten geradezu von einem Verzehren der Leichen durch die Sirenen die Rede ist[2]), sie also dann von anderen ähnlichen mythischen Wesen wie die menschenfressenden stymphalischen Vögel sich eigentlich nur durch den verführerischen Gesang und die specielle Beziehung zum Meer unterscheiden.

Um aber diese Eigentümlichkeiten und den ganzen Ursprung der Sirenen zu erklären, muß man die sämtlichen charakteristischen Merkmale derselben im Zusammenhang verfolgen, und da wird sich dann, denke ich, ergeben, daß nicht bloß die bisherigen Erklärungen ungenügend, sondern auch eine solche aus der homerischen Sage allein überhaupt nicht möglich ist und erst durch Hinzuziehung der zwar später überlieferten, aber doch älteren außerhomerischen Sagen sich von diesen Wesen ein volleres Urbild ergiebt, aber auch dieses erst, und somit die ganze Sirenensage, ihre letzte Erklärung aus Vergleichung mit ähnlichen mythischen Gebilden der germanischen Völker empfängt.

Halten wir zunächst jenem plastischen Bilde von den Sirenen, wie wir es oben aus dem Homer gezeichnet, die bisherigen Erklärungen gegenüber, so ergiebt sich, daß sie meist nur darauf hinauslaufen, demselben von der See hergenommene, allgemeine Eindrücke der den Schiffern dort drohenden Gefahren zu verknüpfen und unterzuschieben, so daß sie eben eher, statt die konkreten Elemente des Mythos zu erklären, die subjektive Empfindung schildern, welche sich auch an dieses Bild reiht in Verbindung mit den anderen Gefahren, die des Odysseus bei seiner Fahrt warten. So sagt Preller in s. griech. Mythologie (I. Ausg. 1854. I. p. 382. II. Ausg. 1860. I. p. 481) „Die Sirenen". „Die Musen der See, aber verlockend und verfänglich,

1) Exempl. c. Il. in I lib. αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν οἰωνοῖσί τε πᾶσι. Od. XIV. 133 sq. τοῦ δ' ἤδη μέλλουσι κύνες ταχέες τ' οἰωνοὶ ῥινὸν ἀπ' ὀστεόφιν ἐρύσαι.

2) Bode, script. rerum myth. Celle 1834. II. Nr. 101.

verführerisch und tückisch, ein **bildlicher Ausdruck** (!) der glatten Spiegelfläche des Meeres, unter welcher sich die Klippe oder die Sanddüne, also Schiffbruch und Tod verbirgt, *blanda pericla maris, terror quoque gratus in undis*, wie sich Claudian epigr. 100 ausdrückt." Daß aber die Beziehung auf die Musen nichts zur Aufklärung der Anschauung beibringt, ergiebt sich aus p. 381 (d. II. Ausg.), wo Preller als den Kern der Musensage angiebt: „Die Musen wurden aber sowohl am Olymp als anderswo wesentlich und ursprünglich als Nymphen begeisternder Quellen gedacht, wie solche Gottheiten der frisch aus der Erde hervorströmenden Quellen auch nach dem Glauben anderer Völker zugleich reinigend und begeisternd wirken." Von ähnlichen Betrachtungen geht Gerhard in s. griech. Mythologie I. p. 566 aus, wenn er sagt: „Wie zu der heiteren Umgebung quellenden Waldstroms in reiner Gebirgsluft und im belebenden Hauche des Frühlings das Rauschen herbstlicher Blätter und die prophetische Sehnsucht (!) unfruchtbarer Meeresschwüle sich verhalten, so stehen den Musen die vorerwähnten Sibyllen und die hiernächst zu erörternden Sirenen gegenüber. — — — Ihres Wesens prophetische Sängerinnen der schwülen unfruchtbaren Meeresbrandung, der sie mit Flöten- und Saitenspiel auf öden Felsklippen zuschaun, Heroldinnen verlockender Liebeslust (bei Homer?) und daher auch Hochzeitsbotinnen, den Schiffern aber, die ungewarnt ihrer Lockung folgen, verzehrende (!) Todesmusen der Unterwelt u. s. w." Auch Welcker bemüht sich in seinem mir gerade während dieser Arbeit zukommenden III. Bande der griechischen Mythologie vergebens bei seinen sonst so feinen und reichhaltigen Untersuchungen, zu einem besseren Resultat in dieser Hinsicht zu gelangen. Er kommt p. 164, so ungern er will, doch bei einem Schiffermärchen an, dem er freilich nicht jeden Sinn absprechen sich genötigt sieht, und welches natürlich der Dichter dann noch verarbeitet haben soll, und sagt: „Es ergiebt sich auch ein schicklicher Gegensatz, der Gedanke, daß Meer und das Seeleben wohl anziehen könne, zuletzt aber dem Schiffer, wenn er sich nicht davon losmache und einmal endlich für immer zu Weib und Kind sich bleibend zurückziehe, der Untergang in den Wogen gewiß sei; wer der Lust oder dem Stande des Seemannes immerfort nachgiebt oder treu bleibt, der findet zuletzt sicher im

Meere seinen Tod, sieht Weib und Kind nicht wieder. Dies würde dann ganz übereinstimmen mit dem Rate, welchen der Schatten des Teiresias in der Nekyia dem Odysseus giebt; an ihn als das Urbild des Seemannes würde beide male die gute Lehre geknüpft sein."

Was ist aber, fragen wir billig, denn nun nach alle dem von dem plastischen Bilde des Dichters mit seinen konkreten und so prägnanten Elementen wirklich erklärt? Es bleibt höchstens eine Allegorie, und die sich daran knüpfende außerhomerische Sage wäre weiter nichts als eine Korrumpierung oder phantasievolle Erweiterung jener; die Sirenen wären kein ursprüngliches Objekt des Volksglaubens, sondern erst durch Homer es geworden! — Gehen wir dagegen einmal einen andern Weg und fassen die Sirenen des Homer selbst als ein Stück einer lebendigen Volkssage, vielleicht daß wir so zum Ziele kommen, auch ihren Ursprung zu erkennen.

Der Tradition nach, welche auch bei Homer hervortritt, sind sie also zunächst zauberhaft singende Wesen wie die Keledonen und zum Teil auch Hesperiden, ja mit den ersteren brachte sie schon das Altertum zusammen. Pausanias meint bei seinem Bestreben eine Sage aus der andern abzuleiten (X, 5, 12), Pindar habe die Keledonen, die zauberhaft singenden, goldenen Jungfrauen in dem sagenhaften Tempel des Apollo, nach dem Vorbilde der Sirenen gedichtet, und Athen. VII, 290 stellt sie auch mit ihnen zusammen, indem auch sie die Hörer veranlaßt hätten, vor Wonne über ihren Gesang jeglicher Nahrung zu vergessen und hinzuschwinden *(πρὸς τῶν θεῶν, τί διαφέρειν οὗτος ὑμῖν δοκεῖ τῶν παρὰ Πινδάρῳ Κηληδόνων, αἳ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς Σειρῆσι τοὺς ἀκροωμένους ἐποίουν ἐπιλανθανομένους τῶν τροφῶν διὰ τὴν ἡδονὴν, ἀφαναίνεσθαι;).* In einer Form der Sage rücken sogar die Sirenen und goldenen Keledonen noch mehr zusammen, wenn auch den ersteren goldene Fittiche beigelegt werden (s. Voß, Mythol. Briefe. 1794. I. p. 221). Die Art der Lokalisierung verknüpft aber wieder mit ihnen auf das nächste die Hesperiden, diese sagenhaften Jungfrauen im fernen Westen mit helltönendem, lieblichem Gesange.[1]) In beiden aber, Keledonen und Hesperiden, tritt die

1) Sie heißen λιγύφωνοι, ὑμνῳδοί, ἱμερόεν ἀείδουσαι. Die Stellen s. in Jacobi, Mythol. Wörterb. p. 412 Anm.

Beziehnng auf den Wind deutlich hervor; in den Hesperiden, welche den anfblühenden Wolkengewitterbaum mit seinen blitzenden Äpfeln hüten, an dessen Fuß der Gewitterdrache Wache hält;[1]) in den Keledonen, diesen singenden, goldenen Engeln in dem himmlischen Wolkentempel des Apollo, welche ich schon im Urspr. d. Mythol. p. 69. 263. 281 mit den Seraphim in des Herrn Zebaoth himmlischer Wolken-Stiftshütte zusammengestellt habe, die diesem zu Ehren im Sturm ihr Loblied schienen ertönen zu lassen. Die Vorstellung des Windes nämlich als eines himmlischen Gesanges, einer himmlischen Musik ist eine nralte und bricht in vielen mythologischen Gestaltungen der Griechen wie der anderen indogermanischen Völker hervor, wie auch z. B. das Beiwort *λιγύς, λιγυρός,* welches dem helltönenden Gesange der Hesperiden (und anch der Sirenen) beigelegt wird, nicht bloß diesen oder den helltönenden Schlag der Zither oder des Vogels, sondern recht eigentlich auch den entsprechenden scharfen, durchdringenden Ton des Windes bezeichnet.[2]) So stellen sich also Keledonen und Hesperiden als zwar besonderen Mythen angehörige, aber doch demselben Naturelement ihren Ursprung verdankende Gestalten zu den Mnsen, deren Gesang auch zanberhaft in der Natur wirkt und ebenfalls ursprünglich auch auf das wunderbare Spiel des Windes und seine Wirkung am Himmel geht, wie sich namentlich bei ihrem Wettgesang mit den Töchtern des Pieros zeigt. Nachdem nämlich, heißt es, bei deren Gesang alles sich (am Himmel) verdüstert hatte, hebt sich bei der Musen Gesang der Helikon, d. h. nrsprünglich der himmlische (Blitzes-) Schlangenberg, die von Blitzesschlangen durchfnrchte Gewitterwolke, immer höher, bis des Donnerrosses Pegasos Hufschlag ihn im sprühenden Blitze hemmt (Urspr. p. 167 f.). Beide Wesen treten so als weibliche Gegenbilder den in ähnlicher Weise musikalisch wirkenden männlichen gegenüber, dem Orphens nnd Amphion mit ihrem zanberhaften Spiel, ja stellen sich den höchsten Göt-

1) Urspr. p. 130. 136. 170.

2) Über den Wind als himmlische Musik s. Kuhn in seiner Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung IV. p. 116 und Mannhardt, Germ. Mythenf. im Index unter Musik.

tern, dem Apollo mit seiner Lyra oder der pfeifenden Athene zur Seite.[1]) Daß aber in den Sirenen, zunächst wenigstens der außerhomerischen Sage eine ähnliche Anschauung zu grunde liege, habe ich schon im Urspr. der Mythol. p. 192 sqq.[2]) bei Besprechung auch ihres Wettkampfes mit den Musen hervorgehoben, welchen ich in Analogie zu dem eben erwähnten Wettstreit der letzteren mit den Töchtern des Pieros auch als einen Wettkampf der Winde gedeutet habe, eine Vorstellungsweise, welche auch noch im gewöhnlichen Ausdruck, wenn auch mit modificierter Anschauung wiederkehrt, wenn es z. B. bei Ovid Metam. V. 285 sq. heißt:

victoque Aquilonibus Austro
Fusca repurgato fugiebant nubila coelo

oder Lukrez VI. 95 sqq. mit Hineinziehung der Wolken sagt:

Principio, tonitru quatiuntur caerula coeli,
Propterea, quia concurrunt sublime volantes
Aetheriae nubes contra pugnantibu', ventis.

Freilich fragt es sich nun, ob eine derartige Grundlage des Wesens der Sirenen gleichsam als himmlischer Windsbräute, welche im Sturmesbrausen ihren Zaubergesang ertönen lassen, den homerischen schon zu grunde gelegen und sich nicht etwa erst später an diesen Gestalten in dem oben angezogenen Mythos entwickelt habe. Der Zaubergesang, den sie nach Homer anstimmen sollten, dürfte nach den oben beigebrachten Analogieen von den Keledonen, Orpheus und Amphion der ersteren Annahme nicht gerade widersprechen, ebenso wenig nach anderen Analogieen die Wirkung desselben, daß nämlich derjenige, welcher ihm folgt, unwiederbringlich verloren und der

1) Über den angezogenen Charakter dieser Wesen und die betreffenden Mythen s. Urspr. Register. Über Orpheus in gleicher Weise zu handeln muß ich mir noch vorbehalten; im allgemeinen s. über dens. Kuhn in seinem vorhin citierten Aufsatz.

2) Hierbei möge es mir gestattet sein, einen Irrtum zu korrigieren, der sich Urspr. p. 192 eingeschlichen hat. Es muß von Z. 28 statt: „Auch die schon u. s. w.“ bis zum Ende des Absatzes heißen: „Der Wettgesang beider stellt den Kampf der Winde dar, wie er auch in dem Wettkampf der Musen mit den Töchtern des Pieros p. 168 hervortrat, wo bei dem Gesange der letzteren der Himmel sich dunkelt, bei der Musen Singen aber der Gewitter-

Heimat verlustig gehe. Es ist ja nur gewissermaßen ein Gegenbild zu dem in einem andern Bilde der Odysseus-Sage hervortretenden verlockenden Zauber, den die himmlischen Wolkenblumen auszuüben schienen, daß derjenige, welcher von ihnen, d. h. dem himmlischen Lotos, genoß, der Heimkehr vergaß und dort in den seligen Gefilden bleiben wollte: wenn die Musik der Winde einen ebensolchen Zauber auf die Wolkenschiffer auszuüben und die himmlischen Windsbräute, wie sie hier auf Erden alles an sich rissen, — man denke nur an die θύελλαι und ἅρπυιαι, — so auch oben in den Wolken alles unwiderstehlich an sich zu ziehen schienen. Knüpft doch auch sonst, um auf den erst berührten Punkt noch zurückzukommen, die Sage an das Wolkenreich den eigentümlichen Zug, daß durch eine besondere zauberhafte Wirkung irgend eines himmlischen Elementes Lossagung von allem Irdischen dort oben einträte, wie es der Mythos von dem himmlischen Totenreich z. B. dem Genuß aus den himmlischen Wassern der in der Gewitternacht heraufkommenden Unterwelt zuschrieb, nämlich dem mythischen Lethestrom, welcher ebenso sein natürliches Substrat am Himmel hat, wie der Pyriphlegethon, Kokytos und Styx.[1]) Auch die Wolkenblumenwiese, auf der auch sonst die Sirenen mit der Persephone auftreten, welche Wiese also ein Stück des alten Sirenenmythos ist, würde wie die Wolkeninseln, auf welchen sie inmitten des himmlischen Meeres hausen, zu der angezogenen Deutung passen; es wären nur eben die übrigen Begebenheiten wie sonst vom Himmel auf die Erde, so hier vom Wolkenmeer auf das irdische Meer in der homerischen Sage übertragen worden. Es hätte die Sache selbst endlich noch ihre volle Analogie in der wunderbaren Weise, welche die nordische Huldre — ein Gewitterwesen (s. Urspr. d. M. p. 134) — anstimmt oder die fränkische Frau Hulli, deren Lieder dem

berg Helikon sich höher und immer höher hebt, bis des Pegasos Hufschlag im Blitz ihn hemmt, d. h. unter jener Gesang entwickelt sich das Gewitter, während es beim Singen dieser und dem Überwundenwerden jener sein Ende erreicht."

1) Den Beweis der hier aufgestellten Ansicht s. Urspr. unter Unterwelt, Lethestrom u. s. w.

Menschen das Herz im Leibe schmelzen machen und ihn anziehen, daß er für immer ihr verfallen ist, weshalb man die Kinder warnt, darauf zu lauschen (Mannhardt, Germ. Mythenf. p. 263). Doch sind dies zunächst alles nur Möglichkeiten, welche mit jener immerhin wahrscheinlichen Annahme von den Sirenen als himmlischen Windgottheiten und dem Himmel als dem ursprünglichen Terrain der Odysseus-Sage stehen und fallen; es bedarf doch noch einer jeden Zweifel hebenden Begründnng, welche den Ursprung der plastischen Gestaltung, die Uranschanung selbst, signifikant darlegt; es bleiben vor allem immer noch die Knochenhanfen und schwindenden Häute zu erklären übrig, die wir zn Anfang als einen prägnanten Zug des konkreten Bildes hervorgehoben haben.

Wir müssen uns deshalb weiter umsehen, um irgendwo eine sichere, zuverlässige Handhabe zu gewinnen. Nun wnrden die Sirenen, wie schon oben erwähnt, außerhalb des Homer vielfach vogelartig dargestellt. *Fuerunt autem parte volucres, parte virgines, pedes gallinaceos habentes* heißt es in der Mythographen-Sammlung bei Bode p. 108, und dazn stimmt dann auch, wie schon angeführt, ganz besonders die Scenerie mit dem Knochenhaufen und hinschwindenden Häuten, indem es auch a. a. O. weiter heißt: *quarum cantibus illecti nautae quum ad saxa accederent, in quibus illae residentes canebant, illisis in scopulis navibus, in naufragia ducebantur et ab illis comedebantur.* Diese Vogelgestalt der Sirenen, welche anch Euripides erwähnt, wird noch durch besondere mythische Züge begründet, indem sie selbige, um die Persephone zn suchen, erhalten haben sollten, oder zur Strafe von der Demeter, da sie jener, mit der sie als Gefährtinnen auf der Blnmenwiese znsammen gewesen, beim Raube nicht beigestanden u. s. w.[1]) Also auch in diesen alten Mythos waren die Sirenen in so eigentümlicher Weise verwachsen, und die Blumenwiese, von welcher Persephone geraubt wird, führt ebenfalls, wie schon erwähnt, anf das himmlische Terrain,[2]) in das wir die Sirenen schon oben vermuteten nrsprünglich setzen zu dürfen. Was nun aber die Vogel-

1) Die Stellen bei Jacobi, Mythol. Wörterb. p. 664 Anm.

2) Über den Mythos vom Raube der Persephone s. Urspr. p. 171 sq.

gestalt derselben anbetrifft, so dürften wir in dieser Ausstattung wohl die ältere, der Naturanschauung näher liegende Form zu suchen haben, gerade wie ich im Anhang zur II. Auflage des Heutigen Volksglaubens (v. Jahre 1862) nachgewiesen habe, daß die griechischen Wassergötter noch mit ihrem Stierkopf auf das Naturelement, dem sie entstammt, hinzeigen, nämlich auf das stierhäuptige Wolkenwesen, welches man im unvollständigen Regenbogen mit seinen Hörnern sichtbar werdend und Wasser ziehend und dann natürlich auch wieder von sich lassend wähnte, wie es ja Plutarch *de placit. phil.* III, 5 noch ausdrücklich von der stierköpfigen, purpurnen Iris als einen alten Volksglauben berichtet.[1]) Ebenso wie hier die Stiergestalt die rohere, frühere Ansicht repräsentiert, die noch vom Göttlichen und deshalb Anthropomorphischen fern war, ist wohl auch bei den Sirenen die Vogelgestalt als die ursprünglichere anzunehmen. So urteilt auch ganz unabhängig von meinen Ansichten, wie ich nachträglich sehe, Welcker, indem er sich trotz seines verschiedenen Standpunkts sogar desselben Beispiels bedient, wenn er Griech. Myth. III, p. 171 sagt: „Ohne Zweifel war die Vogelsirene die früheste, die zu vergleichen ist dem mannsköpfigen Stier, dem Bilde (?) der Flüsse." „Als aber die Acheloischen drei Sirenen eine Muse zur Mutter erhielten, paßte die Vogelgestalt nicht mehr und es kamen die häßlichen Jungfrauengestalten mit gefiederten Schenkeln auf, die den besten Beweis abgeben, daß alle Vorstellungen von der Vogelsirene ausgegangen sind." Ja er geht schließlich darin so weit zu schreiben: „Es wäre nicht zu verwundern, wenn das ursprüngliche Märchen des Seemannes nur einen Singvogel (!) verstanden hätte u. s. w." Wir halten dem letzteren gegenüber die Beziehung des Gesanges der Sirenen zum Winde fest und denken bei den Vogelsirenen, welche die Leichen verzehren, an eine größere Vogelart, wie sie auch sonst die griechische Mythe bietet, und die in analogen Bildungen deutlich wieder auf den Wolkensturm hinweist. Denn nicht bloß, daß der Adler, d. h. der himmlische, dunkle Wolkenvogel, dem Zeus neben dem Donnerroß Pegasos den Blitz zuträgt,[2])

1) Heutiger Volksgl. u. s. w. p. 127 sqq. 2) Urspr. p. 200. 164 sqq.

die Harpyien und die stymphalischen Vögel erinnern ebenso, wenn man von dem Gesang absieht, an die Vogelsirenen, wie sie deutlich auf Anschauungen beruhen, die, aus Wolken- und Sturmeswehen hergenommen, auch Blitz und Donner in den Kreis der Vorstellungen hineingezogen haben. Namentlich stellen sich die beiden Harpyien in ihrer Bildung ganz zu den Sirenen bis auf die Hühnerfüße, während die stymphalischen Vögel den menschenfressenden Charakter wie jene an sich haben. Aber auch selbständig, abgesehen von den Deutungen jener, wie ich sie im Urspr. im Kapitel von den Vogelgottheiten gegeben habe, kann man aus dem Sirenenmythos allein einen analogen Ursprung nachweisen, ja die Anschauung, welche sich hier ergiebt, greift weiter und eröffnet eine ganz neue Perspektive, — freilich bedarf sie dazu einer über die griechische Mythologie hinausgehenden Parallele.

Eine solche bietet nämlich in der schlagendsten Weise für die Sturmesvögel, welche ihren Gesang inmitten von Knochen und hinschwindenden Häuten anstimmen und dadurch als Leichenvögel erschienen, die nordische Mythologie. Nach ihr kommt nämlich aller Wind (das also, was wir in dem mythischen Element des himmlischen Zaubergesangs als das reale Substrat erkannt) von einem Riesen Hraesvelgr, welcher in Gestalt eines Adlers am Nordrand der Erde sitzt, wie die Edda sagt:

„Hraeswelg heißt, der an Himmes Ende sitzt,
In Adlersgestalt ein Jotun.
Mit seinen Fittichen facht er den Wind
Über alle Völker.“

Hraesvelgr aber heißt der Leichenschwelger, Leichenverzehrer, eine Bezeichnung, welche bisher noch nicht genügend in ihrer Beziehung zum Winde erklärt war.[1]) Wenn die nordische Mythe nun aber den Namen für das Bild bewahrt hat, so

1) s. Simrock D. Myth. p. 30 vergl. Weinhold, Die Riesen des germanischen Mythus. Wien 1850 p. 36 sq. „Sein Name heißt Leichenschwelg, teils weil der Wind die unbestatteten Leichen trocknet und verstreut, teils ist es eine dichterische Benennung der Aare, die mit den Raben und Wölfen ihre Freude am Walfelde haben.“ — Ähnlich faßte es schon Grimm M. I p. 601 und W. Müller Altd. Religion p. 319.

führt uns die griechische die Anschauung selbst vor, in welcher der Ursprung beider zu suchen ist, sie zeigt nns nämlich zwei fabelhafte Vögel am Erdrande, welche nach allem den Stnrmesgesang anzustimmen scheinen, inmitten von Knochen nnd Häuten hinschwindender Männer, geradeso wie man auf Erden oft genug gewaltige Vögel bei Hant und Knochen verwesender Männer erblickte. Die Parallele ist trotz aller kleinen Variationen schlagend, und diese dürften sich aus der verschiedenen Fassung, welche das Naturelement noch sonst in den Mythen zeigt, leicht erklären. Denn wenn der Hraesvelgr z. B. neben seiner Vogelgestalt als Riese, die Sirenen als Jnngfranen gedacht wurden, so ist jenes eben dentlich der Stnrmesriese in einer auch sonst diesem Elemente wegen seiner fnrchtbaren Wirkungen zukommenden Auffassung, während jene etwa die Windsbräute (die *θύελλαι*) wären, die man wegen ihres dahintanzenden Charakters meist weiblich gefaßt zu haben scheint,[1]) wenn nicht etwa das Wolkenelement mit hineinspielt, wie ja schon die Analogie von *νύμφη* und *nubes* den weiblichen Charakter dieses Naturelements nachweist. Die Zweiheit der Sirenen hat ihr Analogon endlich, wie schon erwähnt, in den beiden Harpyien oder in dem Dualismus, welcher z. B. in den beiden Söhnen des Königs der Winde, des Boreas, hervortritt, und schließt sich entweder an die alte Vorstellung einer Zwillingsgeburt im Gewitter oder an den auch oben schon erwähnten Wettkampf von zweierlei Wesen in demselben oder endlich an die beiden oft eng verbunden auftretenden stärksten Winde, den Nord und West u. dergl.[2])

In diesem so hervortretenden Urbilde leichenschwelgender Stnrmesvögel am Himmel, welches griechischer nnd deutscher Mythe gemein ist, haben wir also die primitivsten, rohen Gestalten beider Wesen zu suchen, der Sirenen und des Hraesvelgr, und dazu stimmt nun vorzüglich und führt das Bild überhaupt erst klar aus, wenn nachweislich sich griechische und deutsche Uranschauung anch darin berührte, in Wolken Hänte, in den Blitzen Knochen, die geworfen oder plötzlich am Himmel sichtbar würden, zu erblicken, so daß

1) Hierüber s. u. a. Urspr. p. 8 Anm. 2) Urspr. p. 152 sqq.

die homerische Scenerie noch in diesen Elementen gerade das Charakteristischste des alten Bildes beibehalten hat und uns so auf eine rohe, an diese Auffassungen sich anschließende Gewitteranschauung hinweist, aus der der ganze Mythos hervorgegangen ist.

Was das erstere, die Vorstellung der Wolken als Häute anbetrifft, so spricht schon das Indische dieselbe ganz nackt aus, wenn es z. B. im Samaveda 1, 6, 1. 5. heißt: „Wie wutentbrannte Stiere nahen die flammenden, die stürmischen, und verjagen die schwarze Haut (die Maruts (Winde) verjagen die Wolken“ s. Benfey das.). Im deutschen Glauben schleppt dem entsprechend der Gewitterstier, der gräßlich (im Donner) brüllende Viehschelm, seine halbe Haut nach.[1]) Ebenso kriechen die Häute der geschlachteten Sonnenrinder in der Odysseus-Sage noch,[2]) und wenn ich dies auf die Wolken bezogen habe, so erscheint zur Bestätigung die Wolke auch sonst noch als Windsack, Windbeutel, abgezogene Haut u. dergl.[3]) Was nun aber die Blitze als Knochen anbetrifft, die geworfen oder sonst sichtbar werden, so habe ich schon früher darauf bezogen, wenn der wilde Sturmesjäger nach deutschem Aberglauben eine Pferdekeule oder Menschenknochen im Unwetter wirft. Ebenso erscheint in vielen griechischen Sagen der Blitz noch bei sonst anthropomorphischen Auffassungen als fallende Flechse oder Bein.[4]) Mannhardt hat im Anschluß an das erstere, welches ich schon in der I. Ausg. des heutigen Volksglaubens behauptet hatte, die Vorstellung der Blitze als Knochen noch weiter ausgeführt und den Zickzack der Blitze z. B. als eine aus solchen Knochen gebildete Leiter gedeutet.[5]) Ich will dies selbst noch dahingestellt sein lassen, aber die oben angeführten, noch nachweisbareren Anschauungen bei Griechen und Deutschen, welche selbst in „poetisch“ ausgemalteren mythischen Auffassungen, wie z. B. in der Zeus- und Achilles-Sage[6]) noch hervortreten, machen für die Sirenen und den Hraes-

1) Urspr. p. 182. 2) Urspr. p. 185.
3) Urspr. p. 232 f. 257 f.
4) s. Urspr. unter Blitz und Heutiger Volksglauben II. Ausg. p. 34 f.
5) German. Mythenforsch. p. 341.
6) s. Urspr. d. Myth. das Kapitel von den „geschwächten“ Gewitterwesen.

velgr als eine ursprünglich noch rohere Anschauung den Glanben wahrscheinlich, dem zufolge die Gewitterscene gedeutet wurde als das Erscheinen zanberhafter Sturmesvögel, die an den Wolkenhäuten und Blitzesknochen zerrten. So schien den Germanen aller Wind dann von der Bewegung des himmlischen, gewaltigen Hraesvelgr zu kommen, den man an den Nordrand versetzte, weil der Nordwind der stärkste war; so stimmten bei den Griechen die Sirenen, umgeben von schwindenden Häuten und Knochen, in Stnrm- nnd Donnerrauschen ihr Zauberlied an, ähnlich wie die nordische Huldra und ähnliche Wesen. Eine schlagende Analogie für diese ganze, so rohe wie gewaltige Anschauung bietet auch noch die Parallele mit dem schon oben erwähnten Viehschelm, wenn man im übrigen von der an die Hörner des Regenbogens und das Donnergebrüll sich anschließenden Vorstellung eines himmlischen Stieres absieht. Denn nicht allein, daß er als seine halbe Haut hinter sich herschleppend gedacht wird, er besteht am Hinterleibe selbst aus Aasknochen, über welche jene Tierhaut nur geworfen ist, und wenn er erscheint, ist es wie das Ranschen des wilden Heeres.[1]) Da haben wir doch dentlich in den ab und zn hindurchblickenden Aasknochen die Blitze ebenso wie in dem Bilde von den leichenschwelgenden Gewittervögeln. Wenn die Blitze hier übrigens als Knochenmassen gefaßt auftreten, so erscheinen sie in dem in demselben Naturkreise und in denselben Anschanungen von stierartigen Wesen sich bewegenden griechischen Mythos von dem des Apollo Wolkenrinder forttreibenden Hermes ziemlich analog als Reisig- und Buschwerk, welches er sich an die Füße gebunden, ebenso wie es in einem deutschen Gebrauch, der denselben Wolkenrinderzug nachahmt, neben der bunten Regenbogenkuh zu dem sogen. Dauschlöpper Veranlassung gegeben hat und diesen eben einen solchen Busch nachschleppen läßt (s. Anhang zur II. Ansg. des Heutigen Volksgl.). So zieht sich dieselbe Art der Anschanung, wenn auch auf das mannigfachste manieriert, durch die verschiedensten Mythen.[2])

1) v. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols. Zürich 1857 p. 62, vergl. Rochholz, Naturmythen. Leipzig 1862 p. 75.

2) Unerwähnt will ich übrigens nicht lassen, daß auch dieselben Natur-

Mit der so gewonnenen Fundamental-Anschauung von den Sirenen erklären sich aber alle übrigen Züge von denselben von selbst. So hat zunächst Damm also wohl recht, wenn er im Homer. Wörterbuch den Namen mit *σειριάω (σείριος)* in Verbindung bringt und sie demgemäß als die Leuchtenden erklärt; es wären ursprünglich die im Wetterleuchten heranziehenden leuchtenden Sturmesvögel, also, wie schon oben vermutet, eigentlich ganz analoge Wesen mit den menschenfressenden stymphalischen Vögeln, wie ich sie ebenfalls im Gewitter, nur in anders noch gewandten Mythen, nachgewiesen habe. Ja der menschenfressende Charakter auch dieser bekommt nun durch die Sirenen und den Hraesvelgr erst seinen wahren Hintergrund, wie die gewonnene Anschauung überhaupt mit das Urelement sein dürfte, weshalb die Sturmesriesen und alle derartigen Wesen (ja ursprünglich auch Sonne und Mond, insofern auch sie in das Gewitter überzugehen schienen) als Menschenfresser dem rohen Menschen erschienen, woraus dann der allgemeinere Charakter des Gefräßigen überhaupt entstand, der dem Winde bis in die spätesten Zeiten verblieb, weil er sich ja den Menschen, so lange man ihn persönlich faßte, auch auf Erden als räuberisch und

---

elemente, wie sie in den Häuten und Knochenhaufen der Sirenen hervortreten, in der Cacus-Sage als Garnitur seiner Höhle im Wolkenberge erscheinen welche sich ganz zu der oben erwähnten des Polyphem stellt, wie auch anderseits geradezu Cacus noch mehr den Himmelsriesen im Gewitter ausmalt, wenn er als ein rauch- und feuerspeiendes Ungetüm und des Gewitterschmiedes Vulkan Sohn geschildert wird und an ihn sich die bekannte Sage vom Rinderraub schließt u. s. w. Von seiner Höhle heißt es bei Vergil VIII, 93 sqq. (vergl. Servius):

Hic spelunca fuit, vasto submota recessu,
Semihominis Caci; facies quam dira tegebat,
Solis inaccessam radiis, semperque recenti
Caede tepebat humus, foribusque affixa superbis
Ora virûm tristi pendebant pallida tabo.

Desgl. bei Ovid Fast I. 555. sqq,

Proque domo longis spelunca recessibus ingens
Abdita, vix ipsis invenienda feris.
Ora super postes affixaque brachia pendent,
Squalidaque humanis ossibus albet humus.

gewaltthätig zeigte.[1]) Ebenso ergiebt sich, um zu den Sirenen und stymphalischen Vögeln zurückzukehren, daß es nicht ein späterer, sondern ursprünglicher Zug des Mythos ist, wenn jenen goldene Flügel beigelegt wurden, was ebenso auf das glänzende Wetterleuchten zurückzuführen ist, wie wenn den stymphalischen Vögeln oder den Gorgonen, jenen geflügelten Gewitterwesen, die ihre eigentümliche Ausstattung nur den als Schlangen gefaßten Blitzen verdanken, eherne Schwingen beigelegt wurden. Zieht doch auch nach altem deutschen Glauben im Gewitter ein Nachtrabe mit eisernen Schwingen, mit welchen er diejenigen, die ihm (im Sturm- oder Donnerruf) nachrufen, oben am Himmel im Blitz wie der wilde Jäger zu Tode zu schlagen schien.[2]) Die Parallele zwischen Sirenen und stymphalischen Vögeln entwickelt sich aber noch weiter, wenn die letzteren im fallenden Blitz ihre ehernen Federn wie Pfeile zu entsenden schienen, den Sirenen aber im Wettkampf mit den Musen, also im Kampf der Winde während des Unwetters, die Federn geraubt worden sein sollten.[3])

Ebenso ergiebt sich nun auch, weshalb die Sirenen Töchter des himmlischen Wassergottes Achelous mit dem Regenbogenstierkopf und der Sterope (der Blitzgöttin) heißen,[4]) weshalb sie auch mit dem, wie ich im Urspr. nachgewiesen, im Gewitter auftretenden Totenreich zusammenkommen und in die Persephone-Mythen einwachsen, Klagelieder anstimmen, dann eine nur singen, die andere die Flöte, die dritte auf der Lyra spielen und sie so von Felsen (d. h. den Wolkenbergen) herab sich vernehmen lassen sollten u. dergl. Wenn sie übrigens ihre Federn erhalten haben sollten, um die entführte Persephone zu suchen, so sind sie ursprünglich ebenso die in den Blitzen sichtbaren dahinstürmenden Wolkenvögel; wie nach anderer Anschauung die Gewitteralte Demeter selbst bei des Blitzes Fackeln und mit den Blitzesschlangen einherzufahren schien, um ihre geraubte Sonnen-

1) Heutiger Volksgl. II. Aufl. p. 26 vergl. Urspr. unter Wind.
2) Heutiger Volksgl. II. Aufl. p. 67 ff.
3) Urspr. p. 192 f. 195 ff.
4) Über Achelous s. u. a. Urspr. p. 60.

tochter — denn das ist in diesem Mythos die Persephone[4]) — wiederzufinden. Wenn endlich die Musen sie im Wettkampf besiegen, um noch einmal auch hierauf zurückzukommen, so wird durch die überall hervortretende Beziehung der Sirenen zum Unwetter und namentlich zu den leuchtenden Blitzen das bestätigt, was ich schon im Urspr. p. 168 ausgesprochen habe, daß hierin der Unterschied zwischen den bösen Winden, den *ὀλοοῖς ἀνέμοις*, welche das Unwetter heraufgebracht, und den guten, welche es verscheuchen, sich wie oft in der Mythologie bethätigt und die Sirenen dann die ersteren, die Musen die letzteren sind.

Also nicht Allegorie, sondern realer Volksglaube, in reicher Mannigfaltigkeit und doch wieder in einer gewissen Einfachheit an die Betrachtung der himmlischen Naturerscheinungen sich anschließend, schuf die mythischen Traditionen von den Sirenen, welche der homerische Dichter dann in poetischer Schönheit seinem Gedicht verschmolz, ohne sich doch so weit von der ältesten Tradition loszusagen, daß er nicht noch in der Scenerie die Knochenhaufen und schwindenden Häute mit hinübernahm, die ein Wahrzeichen des Ursprungs blieben wie beim Teufel des Mittelalters sein Pferdefuß.

---

4) Über die Verbindung der Gewitter- und Sonnenwesen s. Heutigen Volksgl., II. Aufl. u. a. p. VIII.

VI.*

Homer und der alte Fritz.

Eine Miscelle.

. 1 8 6 3.*)

Das Volk liebt es, den Mutterwitz zu verherrlichen und überall als triumphierend darzustellen; selbst Helden müssen sich ihm bengen. Wie Homer ihm gegenüber nach der Tradition den kürzeren zog, läßt auch die märkische Sage den alten Fritz vor ihm die Segel streichen; beide sollen nämlich nicht im stande gewesen sein, einmal den Rätselspruch eines Fischers oder Banern zu lösen, und der erstere soll sich sogar darüber zu Tode gehärmt haben. Die Erzählung vom Homer war im Altertum allgemein verbreitet, wir finden sie mit geringen Abweichungen bei Aristoteles, im Leben des Homer vom Pseudo-Herodot und bei Proclus, nnd wenn sie anch Heyne eine *inepta narratio* nennt, zeigt sie doch einen höchst volkstümlichen Charakter. Der greise Homer nämlich soll das Orakel über seine Eltern und seine Heimat befragt haben, da er beide nicht kannte.[1]) Das Orakel gab ihm zur Antwort, Ios sei die Heimat seiner Mutter, welches auch seinen Leichnam aufnehmen würde; er solle sich aber vor dem Rätselspruch junger Lente hüten. Indem des Proclus Erzählung das letztere in den Vordergrund drängt, sagt sie gleich: *ἀνελεῖν φασιν αὐτῷ τὸν θεὸν χρωμένῳ περὶ ἀσφαλείας τάδε·*

Ἔστιν Ἴος νῆσος, μητρὸς πατρίς, ἥ σε θανόντα
δέξεται· ἀλλὰ νέων ἀνδρῶν αἴνιγμα φύλαξαι.

Wie nun Homer auf seinen Wanderungen zuletzt einmal nach Ios

---

*) Berliner Zeitschr. f. Gymnasial-Wesen. Jahrg. XVII. S. 476. Berlin 1863.

1) Den Teil der Sage, wie Homers Mutter Kritheis von Ios fortgekommen und Homer selbst eltern- und heimatlos geworden, behandelt ausführlich Lauer, Gesch. der hom. Poesie. Berlin 1851. p. 90 ff.

kam, wo also seine Mutter herstammen sollte, sieht er, auf einem Fels an der Küste sitzend, Fischer vorbeikommen und ruft sie an, ob sie etwas haben (gefangen haben).

"Ανδρες ἀπ' 'Αρκαδίης θηρήτορες, ἦ ῥ' ἔχομεν τι;

Einer von ihnen erwidert ihm: „Die wir gefangen haben, haben wir nicht mehr, die wir nicht gefangen haben, haben wir."

οὓς ἕλομεν λιπόμεσθ'· οὓς δ' οὐχ ἕλομεν, φερόμεσθα.

Den Rätselspruch aber, der in diesen Worten lag, indem Homer an die Fische, der Fischer aber an die „Läuse" dachte, welche sie sich gerade abgesucht, so daß sie also diejenigen, welche sie gefangen, nicht mehr hatten, wohl aber die, welche sie nicht gefangen, konnte Homer, heißt es weiter, nicht lösen, und wie er nun, an das Orakel denkend, sorgenvoll und in Gedanken fortging, sah er nicht vor sich und fiel so über einen Stein, daß er nach dreien Tagen an den Folgen des Falles starb; nach andern härmte er sich geradezu darüber zu Tode, daß er jene Antwort sich nicht erklären konnte. So die griechische Volkssage von des Homer Ende.

Unserm alten Fritz soll nun zwar ein ähnliches Ereignis wenn auch nicht das Leben gekostet, so doch ihn schwer geärgert haben. In der Mark Brandenburg erzählt nämlich der Bauer vielfach folgende Geschichte, die auch sonst wohl im übrigen Deutschland bekannt ist, vom alten Fritz. „So klug er anch war," heißt es, „ein Bauer ist doch einmal über ihn gekommen. Der säete nämlich gerade Erbsen, wie der alte Fritz dazukam und ihn fragte: „Na, werden sie kommen?" — „Ja," sagte der Bauer, „wenn sie kommen, dann kommen sie nicht, wenn sie aber nicht kommen, dann kommen sie." Die Antwort hat der alte Fritz aber nicht lösen können, so viel er sich auch den Kopf darüber zerbrochen hat. Der Baner aber hatte schon, heißt es, an die Tanben gedacht, die den gesäeten Erbsen nachstellen, weshalb man diese auch auf die verschiedenste Weise gegen jene schützt, nnd deshalb also gemeint: „Ja, wenn sie (die Tauben) kommen, kommen sie (die Erbsen) nicht, wenn sie (die Tauben) aber nicht kommen, dann kommen sie (die Erbsen), d. h. gehen sie auf."

VII.

Mythologisches und Kulturhistorisches.

1866.*)

1. Der Orpheus- und Eurydike-Mythus.

Wie oft in einem Gebirge zwei Quellen in derselben Erdschicht sich bilden, dann aber, je nach der verschiedenen Richtung, die sie nehmen, sich zu zwei verschiedenen Wassersystemen entwickeln, so liegen auch in der Mythologie oft zwei Anschauungen in ihrem Ursprung sehr nahe nebeneinander, entwickeln sich aber im Lauf der Zeiten unter verschiedenen historischen Verhältnissen zu zwei ganz verschiedenen Mythenkreisen. Ich habe hiervon schon im „Ursprung der Mythologie" p. 177 cf. 171 unter anderen besonders ein schlagendes Beispiel angeführt, indem ich nachwies, wie der so bedeutsam und reich entwickelte Mythos vom Raube der Persephone durch den Hades, im Naturkreis nnd der ersten Anschauung, sich eng berührt mit dem so einfachen deutschen Mythos von dem Knaben, der in den Wunderberg entrückt wird. In beiden spielt die aufblühende Gewitterblume eine Hauptrolle. In der griechischen Sage bückt sich Persephone, die himmlische Jungfrau, um dieselbe zn brechen, und hervorfährt der Gewittergott mit seinen Donnerrossen (der unterirdische, im Gewitter am Himmel heraufgekommene Höllengeist, der anderseits der Donnerrosse halber κλυτόπωλος heißt) und entführt sie. In der deutschen Sage pflückt der Knabe, der himmlische Hirt

*) Fleckeisen und Jahn, Jahrbücher f. klass. Philol. u. s. w. XVIII. Bd. S. 790 ff.

(der Wind?), die wunderbare Blume, nnd anfthut sich der Wolkenberg, ihn mit seinem Zauber zu empfangen. Wenn Persephone dann nur auf eine Zeit dem Himmel entführt gilt nnd dies sie noch in besonderer Weise als die Sonne, die Sonnentochter, charakterisiert[1]), so wird in der deutschen Sage anderseits der angebliche Schäfer noch als ein Gewitterwesen dadurch bezeichnet, daß ihm, wie er den Wolkenberg verläßt, die Ferse abgeklemmt sein soll; ein mythischer Zug, der seinerseits überall auf das in den letzten und stärksten Donnern eines Gewitters „gelähmte" Gewitterwesen hinweist.[2])

Ich will in ähnlicher Weise im Folgenden zwei andere mythische Kreise deutscher und griechischer Sage gegenüberstellen, an welche sich ganz ähnliche Betrachtungen knüpfen lassen, und wodurch die Orpheus- und Eurydike-Sage ein ganz nenes

1) Als Sonnenjungfrau habe ich die Persephone dann auch in anderer Scenerie nachgewiesen, wenn sie im Wolkenberge spinnend sitzt. Und wenn dann Zeus zu ihr als Schlange hineinschlüpft, nm Buhlschaft mit ihr zu treiben — gerade wie Odin in deutscher Mythe zu Gunlöd —: so ist in anderer Weise, als in dem oben angezogenen Mythos, die Sonnenjungfrau in die Gewitterscenerie eingerückt. S. meine Poetischen Naturanschauungen u. s. w. I. p. 70.

2) Urspr. n. s. w. p. 140. 146. 224, wo nachgewiesen ist, wie dieses Moment in die vornehmsten mythischen Kreise griechischer und deutscher Sage sich hinaufzieht. Der hinkende Hephäst, der Achill, dem der Knöchel ausfällt, der lahme Bock Thors, Baldrs Fohlen, dem die Ferse ausgerenkt, so wie vieles andere gehört hierher. — Von den deutschen Sagen, die den betr. Zug an die Hebung des (himmlischen) Schatzes im Gewitter knüpfen, ist besonders eine charakteristisch, die ich hier zu den im Ursprung n. s. w. p. 65 beigebrachten nachtragen will, indem sie zu der Lähmung noch ein zweites Gewittermoment im Schwefelgeruch hinzukommen läßt, dessen mythische Bedeutung ich ja auch in so vielen Sagen als mit dem Blitz verknüpft nachgewiesen habe. Bei Herrlein (Sagen aus dem Spessart 1851 p. 51) will der Bauer auf dem Lufthofe nämlich den Schatz daselbst heben, — „da verpestet plötzlich Schwefelgeruch die Luft, und besinnungslos fiel er zu Boden." — „Gelähmt an allen Gliedern," heißt es dann weiter, „verdrehten Hauptes und todmatt konnte er sich nicht mehr erheben; auf sein Jammern kam sein Gesinde herbei nnd brachte ihn auf sein Lager, wo er bald verschied." Zu den griechischen im Ursprung a. a. O. erwähnten Wesen füge ich jetzt noch den von seinem Donnerroß herabstürzenden, gelähmten Bellerophon und den Schwellfuß Ödipus hinzu, der ja auch ein Gewitteruntier, die Sphinx, besiegt, wenngleich die Sage dann jenen Namen in anderer Weise erklären will.

Licht gewinnen dürfte. Ich habe nämlich im „Heutigen Volksglauben“ u. s. w. und in den „Poetischen Naturanschaunngen“ n. s. w. Vorstellungen aus dem Gebiete deutscher Mythologie entwickelt, nach welchen in dem am Himmel hinaufrückenden Gewitter ein himmlisches Lichtwesen, d. h. eine neue Art gleichsam von Sonnenwesen, mit goldenen Haaren (d. h. den Lichtstrahlen) am Himmel hinaufgeführt gedacht wurde, dessen Erlösung dann in Sturm, Blitz und Donner vor sich zu gehen schien, wie sonst in griechischer sowohl als deutscher Sage diese Erscheinungen als Momente eines um dasselbe stattfindenden Kampfes galten. Die betreffenden Sagen schließen dann gewöhnlich in der charakteristischen Weise, daß das Sonnenwesen, welches, der Erlösnng harrend, in dem am Himmel herumziehenden Gewitterznge, angeblich um erlöst zu werden, herumgetragen zn werden scheint, schließlich doch nicht erlöst wird und dann unter Wehklagen versinkt, indem der Erlöser, der Gewitterheld, der die betr. Probe bestehen sollte, etwas versieht, z. B. sich gegen das Gebot umsieht.[1])

Um den Übergang zu den griechischen Mythen, welche ich damit zusammenstellen will, zu erleichtern, hebe ich noch besonders hervor, daß das zuletzt angeführte Moment des Versinkens auf das Herniederfahren im Blitz und Donner zn beziehen ist, welches man als ein derartiges Versinken faßte, wie es auch z. B. schon einfach beim Donnerkeil, der tief in die Erde fährt, hervortritt, und daß man überhanpt demgemäß, übereinstimmend bei Griechen und Deutschen, im Unwetter Wesen (aus der Unterwelt) teils heraufkommend, teils in die Tiefe wieder versinkend wähnte. In vielen Mythen kommt dies zum Dnrchbruch. So wird, was das Heraufkommen anbetrifft, die κυανόπεπλος Demeter also am Himmel von der Rhea wieder heraufgeführt,[2]) so auch der vom Himmel herabgestürzte Hephäst, um die Hera aus den Fesseln des Stuhles zu befreien, in die er sie durch seine List geschlagen. Wenn letzteres die Vorstellung der in den Blitzesfesseln gefangenen Sonnenkönigin hineinzieht (wie ich derartige Fesse-

1) Heutiger Volksgl. II. S. 64 ff. 97 ff. 107 ff.

2) Hymn. Hom. in Cer. v. 441 sqq.

lung im Unwetter verschiedentlich sowohl in der Mythe vom Fenriswolf, als in den Zeusmythen nachgewiesen habe)[1]), so ist der Mythos vom Heraufholen des Hephäst selbst in seiner ganzen Scenerie noch reich an anderen Gewitterelementen, die nicht übersehen werden dürfen.[2]) Denn nicht allein, daß Hephäst den Ares (den Sturm)[3]), als er ihn heraufholen will, mit feurigen Fackeln scheucht, — eine ganz gewöhnliche Auffassung des Blitzes — er wird zuletzt nur dadurch bewogen, am Himmel heraufzukommen, daß er trunken gemacht wird, wie Kronos, Polyphem, Picus und andere Gewitterwesen, was, wie ich in den Poet. Naturansch. I. p. 45 f. dargethan, auf den Charakter des Gewitters geht, den wir noch jetzt in ähnlicher Weise bezeichnen, wenn wir sagen: der Donner, der Sturm rast.[4]) Wie mannigfach übrigens das Heraufführen eines unterweltlichen Wesens im Gewitter gefaßt wurde, mag im Gegensatz zu dem Obigen der Mythos vom Herakles zeigen, nach welchem er — natürlich auch im Gewitter — das heulende Sturmestier, den Kerberos, aus der Tiefe der Unterwelt am Himmel heraufgebracht haben sollte.

Was nun aber die Orpheus- und Eurydike-Sage speciell betrifft, so wird sie dadurch schon in denselben Naturkreis gewiesen, daß des Orpheus Wesen, wie ich in den Poetischen Naturanschauungen I p. 127 f. dargethan habe, ihn vor allem als ein Sturmeswesen charakterisiert. Das ist er, wenn er so

---

1) Urspr. u. s. w. p. 151 f. cf. p. 45. 100. 171. vergl. Poet. Naturansch. I. die im Index angeführten Stellen.

2) Ῥίπτει τὸν Ἥφαιστον Ἥρα ἐξ οὐρανοῦ τῇ τοῦ παιδὸς αἰσχονομένη χωλείᾳ. ὁ δὲ τῇ τέχνῃ ἐχρῆτο καὶ ἐν θαλάσσῃ σεσωσμένος ὑπὸ δαιμόνων θαλαττίων πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἐδημιούργει, τὰ μὲν Εὐρυνόμῃ, τὰ δὲ Θέτιδι, παρ' ὧν περισέσωστο, ποιεῖ δὲ καὶ θρόνον τῇ μητρὶ δῶρον, ἀφανεῖς ἔχοντα δεσμούς, καὶ πέμπει. καὶ ἡ μάλα τε ἥσθη τῷ δώρῳ καὶ καθιζάνει, καὶ ἐδέθη καὶ ὁ λύσων οὐκ ἦν. βουλὴ δὲ γίνεται θεῶν περὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως Ἡφαίστου· μόνον γὰρ ἂν ἐκεῖνον καὶ λῦσαι. σιγώντων οὖν τῶν ἄλλων καὶ ἀπορούντων Ἄρης ὑπισχνεῖται. καὶ ἐλθὼν πράττει μὲν οὐδὲν, αἰσχρῶς δὲ ἀπαλλάττεται πυρσοῖς αὐτὸν δειματώσαντος Ἡφαίστου. ταλαιπωρουμένης δὲ * * * μετὰ οἴνου Διόνυσος, καὶ διὰ μέθης εἶχεν Ἥφαιστον ἑπόμενον κτέ. Myth. apud Westerm. p. 372.

3) Ursprung u. s. w. u. a. p. 155 f.

4) [Poet. Naturan. II. 50.]

zauberhaft gespielt haben soll, daß er die ganze Natur bewegte, das ist er vor allem, wenn auch nach seinem Tode noch die Sage vom singenden Haupt des Orpheus berichtete, was, wie ich nachgewiesen, an eine Vorstellung anknüpft, wie sie noch auf deutschem Boden an einzelne, dem Gewitter voranziehende Wolkenhäupter sich anschließt, wenn man solche noch jetzt, indem man den murmelnden Donner mit ihnen in Verbindung bringt, Grummelkopf nennt. Wie ein derartiges Wolkenhaupt als Zeushaupt galt, aus dem dann die Blitzgöttin Athene geboren wurde (Urspr. u. s. w. p. 86 f.), so ist es auch des Orpheus, wie des Mimirs redendes Haupt. Dies Sturmeswesen Orpheus führt nun also im Gewitter aus der Unterwelt die Eurydike herauf, eine Art Gegenbild zu dem weiblichen Wesen der betr. deutschen Sage, welches im Gewitter angeblich eine Erlösung erhofft und im murmelnden Donner dort oben (s. die betr. vorhin citierten Stellen des Heut. Volksgl.) einen Erlöser ruft, daß er sich einstelle, sie zu erlösen, damit sie nicht in die Unterwelt versinke, von der sie eben also erlöst werden will wie ähnlich Eurydike. Und gerade ebenso wie in deutscher Sage, wenn der Erlöser sich umsieht, die Jungfrau in die Tiefe sinkt, so sinkt auch Eurydike, als Orpheus sich gegen das Gebot umsieht, wieder zu den Toten hinab. Und daß dieses Umsehen kein zufälliges, sondern tief in der Sache begründetes mythisches Moment ist, das zeigt ein anderer griechischer Glaube, der auf denselben Naturkreis hinweist und auch noch in anderer Weise an die betreffende deutsche Sagenscenerie anklingt, so daß alles darauf hinführt, gleichartige Uranschauungen als Schöpfer der betr. Sagen und Mythen anzunehmen. Wie nämlich z. B. in der Köpnicker Sage von der Prinzessin der erlösende Held, d. h. nach dieser Scenerie ein Köpnicker Bauer, aufgefordert wird, ohne sich umzusehen, vorwärts zu gehen und auf alles, was ihm in den Weg käme, ruhig zu treten, es würde ihm nichts thun; und er nun seinen Umgang mit der Prinzeß demgemäß ruhig fortsetzt, obgleich ihm Schlangen und anderer Spuk, wie man ihn im Zauberkreise des Gewitters wahrzunehmen glaubte, in den Weg kommt: so wird auch Jason aufgefordert, als er die Hekate und ihren Gewitterzug — denn das ist der Ursprung auch dieser Scenerie

— mit ihren Gewitterschlangen und den stygischen Hunden (d. h. den Sturmeshunden[1]) aus der Unterwelt heraufbeschwört, sich nicht umzuschauen. Medea sagt nämlich zu ihm bei Apoll. Rhod. III 1038 sqq.:

ἔνθα δ᾽ ἐπεί κε θεὰν (die Hekate) μεμνημένος ἱλάσσηαι
ἂψ ἀπὸ πυρκαϊῆς ἀναχάζεο, μηδέ σε δοῦπος
ἠὲ ποδῶν ὄρσῃσι μεταστρεφθῆναι ὀπίσσω
ἠὲ κυνῶν ὑλακή, μή πως τὰ ἕκαστα κολούσας
οὐδ᾽ αὐτὸς κατὰ κόσμον ἑοῖς ἑτάροισι πελάσσῃς. —

Und dem entsprechend benimmt er sich, als Hekate in der oben angegebenen Weise erscheint, ebendas. v. 1211 sqq.:

— — ἡ δ᾽ ἀΐουσα
κευθμῶν ἐξ ὑπάτων δεινὴ θεὸς ἀντεβόλησεν
ἱροῖς Αἰσονίδαο· πέριξ δέ μιν ἐσταφάνωντο
σμερδαλέοι δρυΐνοισι μετὰ πτόρθοισι δράκοντες·
στράπτε δ᾽ ἀπειρέσιον δαΐδων σέλας, ἀμφὶ δὲ τήνγε
ὀξείῃ ὑλακῇ χθόνιοι κύνες ἐφθέγγοντο.
πίσεα δ᾽ ἔτρεμε πάντα κατὰ στίβον· αἱ δ᾽ ὀλόλυξαν
Νύμφαι —
Αἰσονίδην δ᾽ ἤτοι μὲν ἕλε δέος, ἀλλά μιν οὐδ᾽ ὧς
ἐντροπαλιζόμενον πόδες ἔκφερον, ὄφρ᾽ ἑτάροισι
μίκτο κιών — — —.

Ich stehe hier davon ab, dem Ursprung dieser Vorstellung mit dem Umsehen speciell weiter in dem betreffenden Naturkreise nachzugehen,[2]) es genügt für unsern Zweck, überhaupt auf die Analogie auch in dieser Hinsicht hingewiesen zu haben.

Was aber den Kern der behandelten Mythen anbetrifft, so führen uns dieselben auf Urvorstellungen zurück, nach welchen, während sonst bei Griechen wie bei Deutschen das Gewitter als ein Werben um die Sonnenbraut im Kampf und Streit des Unwetters gedacht wurde oder, wie im Persephone-Mythus, als eine Entführung durch den heraufkommenden Unterweltsgott, es daneben auch mit modificierter Anschauung als ein Erlösen der Sonne aus den sie bedrohenden Gefahren angesehen oder speciell in der heraufkommenden oder vom Winde heraufgeführten Gewitterwolke das Heraufkommen oder Heraufholen eines unterirdischen Wesens aus der Unterwelt geglaubt wurde, mochte man dies

1) Heutiger Volksgl. II. Aufl. 1862 p. 16. 2) [Später bin ich der Erörterung etwas näher getreten in den Poet. Naturan. II. S. 157.]

als Beschwören der Unterweltsgöttin oder als versuchte Wiedererweckung von den Toten fassen. Wenn in dem p. 145 erwähnten Hera-Mythus und dem von der goldhaarigen zu erlösenden Jnngfran die Beziehung auf die Sonne noch deutlich hervortritt, so zeigt der Hekate-Mythns und der von der Totenbeschwörung einen davon gesonderten Charakter;[1]) der vom Orpheus und der Enrydike steht gleichsam in der Mitte. Denn fassen wir ihn im Znsammenhang mit den sonst überlieferten Sagen vom Orphens, so dürften wir nicht fehl gehen, in ihm auch ursprünglich einen alten Sonnen- und Gewittermythos zu suchen, nach welchem der Sturmesgott nm die verschwundene (d. h. gestorbene) Sonnenfrau sein rührendes Spiel im Winde ertönen läßt und sie, obwohl vergeblich, in einem Gewitter wieder am Himmel hinaufzuführen sucht. Der Mythos gehört eben der von mir in den Poet. Naturansch. p. 154 ff. geschilderten Zeit an, wo man die Himmelserscheinnngen noch nicht in Kontinuität, sondern in ihrem steten Wechsel oder wenigstens im Wechsel der Jahreszeiten als ebenso viele Ereignisse, welche die himmlischen Wesen dort oben beträfen, faßte. Der Tod der Eurydike, den sie durch eine Schlange (die Blitzesschlange) findet, ist in seinem Ursprung dann ein Gegenstück zum nordischen Baldnrmythos, welcher durch die Mistel (die Gewitterblume) seinen Tod erleidet.[2]) In ihrer mißglückten Wiederbelebung verhält jene sich zur Persephone, der wirklich ans der Unterwelt zum Himmel im Frühling zurückkehrenden Sonne, wie Achill zum Zeus, wenn jener, das menschliche Prototyp des Gottes, an dem ausfallenden Fersengelenk stirbt, der Gott aber in der ihm beigelegten Kontinuität im Frühling seine volle Kraft wiedererlangt, und die Sehnen ihm wieder eingesetzt gedacht wurden.[3]) In der historischen Entwicklung sind freilich diese Mythen so auseinandergegangen, daß sie fast keine Berührung mehr hatten.

---

1) Von dem Glauben an Totenbeschwörungen als aus dem Naturkreis des Gewitters hervorgegangen habe ich in anderer Weise schon gehandelt Poet. Naturansch. I. p. 41. cf. IX. Heut. Volksgl. II. Aufl. p. 122.

2) Urspr. u. s. w. p. 176.

3) Urspr. u. s. w. p. 140.

2. Der Dreizack des Poseidon und des Aeolos.

Im Ursprung der Mythologie habe ich an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, wie der Blitz je nach der verschiedenen Auffassung der himmlischen Scenerie zum Stabe des Hermes und Hades, sowie als *trisulcum fulmen* zum Dreizack in der Hand des Poseidon geworden, welcher ursprünglich auch als Wind- und Wassergott im Gewitter am Himmel spielte. Ich will zu dem letzteren noch auf eine bedeutsame Parallele hinweisen. Während nämlich sonst der Windgott Äolos auch als einen Stab führend gedacht wird, mit dem er die Winde lenkt,[1]) erscheint auch der Dreizack in seiner Hand, mit dem er dann im Gewitter gegen den Berg, d. h. den Wolkenberg, schlägt, daß die in demselben eingeschlossenen Winde hervorbrechen. Als er nämlich ein Unwetter veranlassen soll, heißt es bei Quint. Smyrn. 14,, 480 spp.:

αὐτὰρ ὅγ' οὐκ ἀπίθησε, μολὼν δ' ἔκτοσθε μελάθρων
χερσὶν ὑπ' ἀκαμάτῃσιν ὄρος μέγα τύψε τριαίνῃ,
ἔνθ' ἄνεμοι κελαδεινοὶ δυσηχέες ηὐλίζοντο
ἐν κενεῷ κευθμῶνι. περίαχε δ' αἰὲν ἰωὴ
βρυχομένη ἀλεγεινά· βίῃ δ' ἔῤῥηξε κολώνην·
οἳ δ' ἄφαρ ἐξεχέοντο· — — — —

Diese Parallele bestätigt klärlich die ursprüngliche Bedeutung des Dreizacks in der Hand des Poseidon.

3. Juppiter fulminis afflat ventis.

Im Urspr. d. Myth. p. 101 ff. und p. 107 ff. ist entwickelt worden, wie der Bogen des Apollo ursprünglich auf den Regenbogen sich bezogen habe und demgemäß die Blitze als seine Pfeile nicht bloß zur Bekämpfung des Gewitterdrachen und der Gewitterwesen zu dienen, sondern auch schnellen Tod den Menschen zu bringen schienen.[2]) Diesem Apollo stellte sich nicht bloß der etrurische Bogengott Vejovis oder Vedius, der auch

1) Die schwimmende Insel mit der ehernen Mauer, auf der er bei Homer wohnt, ergiebt sich auch als aus der Gewitterscenerie entlehnt. Ursprung u. s. w. p. 69.

2) Zum Tode durch den Blitz stellte sich, wie ich a. a. O. ausgeführt, der durch den sogen. Schlagfluß, wie wir sagen, und daran reihte sich die Vorstellung der sanften Todesart, die der Gott gab, — eine Stufenleiter der Entwicklung, die auch deutscher Glaube zeigt. S. Poet. Naturansch. I, XV.

im Blitz tötet, zur Seite (Urspr. p. 171), sondern auch deutsche Vorstellung in betreff dieser Todesart konnte als Parallele angeführt werden. „Uralter Glaube war es," sagt J. Grimm, wie daselbst beigebracht worden ist, „daß von den Elben gefährliche Pfeile aus der Luft herabgeschossen werden." — Weiter heißt es nun aber auch bei demselben: „Ihre (der Elbe) Berührung, ihr Anhauch kann Menschen oder Tieren Krankheit oder den Tod verursachen; wen ihr Schlag trifft, der ist verloren oder untüchtig (*dvergslagen* heißt in Norwegen gelähmtes Vieh, dem sie es angethan haben; *elbentrötsch* ist Bezeichnung für blödsinnige, geistesschwache Menschen, die ihre rächende Hand berührt hat)." — Auch beim wilden Jäger tritt ein derartiges Schädigen durch den Anhauch oftmals charakteristisch hervor[1]) und ebenso in den von J. Grimm publizierten irischen Elfenmärchen. Wir haben es hier offenbar mit einer selbständigen, weit verzweigten alten Vorstellung zu thun, welche der Wahrnehmung sich angeschlossen, daß besonders grelle Blitze oft den Eindruck machen, als wenn sie uns entgegenflattern, gleichsam anhauchen; einen Eindruck, den ich selbst in diesen Tagen wieder einmal bei einem heftigen Gewitter empfangen habe. Nun war aber auch diese Vorstellung Griechen und Römern nicht fremd; denn auf volkstümlicher Vorstellung beruht es doch wohl nach sonstigen Parallelen und ist nicht künstlich zu erklären, wenn Euripides (bei Plut. Quaest. Symp. IV, 2, 4) vom *βροντῆς πνεῦμα* spricht und bei Vergil Aen. II, 647 sqq. der alte Anchises sagt:

Jam pridem invisus divis et inutilis annos
Demoror, ex quo me divum pater atque hominum rex
Fulminis afflavit ventis et contigit igni

Ist doch auch allen diesen Völkern, wie ich im II. Teil der Poetischen Naturanschauungen noch specieller auszuführen gedenke, die Vorstellung des ähnlich wie der Anhauch wirkenden bösen Blicks, der ursprünglich auch auf den Blitz — als auf den leuchtenden Blick eines himmlischen Auges[2]) — ging, eine bei allen diesen Völkern gemeinsame gewesen.

---

1) Vergl. die Urspr. u. s. w. p. 6 citierten Stellen.

2) Vergl. die im Index vom Ursprung u. s. w., Heutigen Volksglauben, Poet. Naturansch. I. citierten Stellen.

4. Kulturhistorische Miscelle.

[Vom Ursprung vieler abergläubischer Gebräuche.[1]]

Verschiedentlich habe ich ausgeführt, daß ein großer Teil der abergläubischen Gebräuche der Völker mythologischen Ursprungs und auf eine gewisse Nachahmung entsprechender Vorgänge, die man am Himmel wahrzunehmen glaubte, zurückzuführen sei. Da dies stellenweise — u. a. auch von Hartung in seiner griechischen Mythologie — mißverstanden, so will ich noch einmal etwas näher auf die Sache eingehen und selbige an einigen bestimmten Beispielen ausführen. Es findet nämlich dabei, was man übersehen, eine Wechselbeziehung statt. Denn einmal deutete sich der Mensch die himmlischen Veränderungen, die er nicht verstand, analog den irdischen Verhältnissen, die ihn umgaben, und so entstand diese Mannigfaltigkeit mythologischer Vorstellungen, die sich Schicht auf Schicht, durch die entwickeltere Lebens- und Beobachtungsweise der Menschen modificiert und bereichert, in der Tradition ablagerte; dann aber glaubte man — und dies ist etwas Zweites — die entsprechende menschliche Thätigkeit gleichsam zu heiligen oder vor Übel zu bewahren, wenn man sie mit denjenigen Accidentien bekleidete, die an den entsprechenden himmlischen Vorgängen neben dem eigentlichen Kern der Parallele zwischen dem irdischen und dem am Himmel Geglaubten hervorzutreten schien. Klar tritt dies z. B. in den im ersten Anhang zum „Heutigen Volksglauben" zusammengestellten Vorstellungen vom Treiben himmlischer Rinder im Gewitter und in den daran sich knüpfenden Gebräuchen beim ersten Austreiben der Rinder von seiten der Menschen hervor. Wie man selbst im Frühling die Rinder wieder austrieb, glaubte man dies auch in den Frühlingswettern dort oben im Wolkentreiben vor sich gehen zu sehen und im Donner das Brüllen der Wolkenrinder zu vernehmen. Die Accidentien aber, die bei den himmlischen Erscheinungen hervortraten im bunten Regenbogenkranz und dem Zickzack des Blitzes, ahmte dann umgekehrt der Mensch wieder nach, indem er die eine Kuh durch einen bunten Kranz als Gegenbild der Regenbogenkuh, die an-

1) Vergl. weiter unten den Aufsatz v. J. 1875.

dere durch einen Maienbusch (oder Reisigbündel) als ein Gegenstück zu der Kuh hinstellte, die den Blitzzickzack nachschleifte. Was so im Deutschen sich als abergläubischer Gebrauch gestaltete, tritt uns auf der Stufe der Vorstellung bei den Griechen in der Apollo- und Iris-Sage hervor, wenn Hermes beim Wegtreiben der Rinder des Apollo auch den Rindern Tamariskenbüsche an die Füße gebunden haben soll, um ihre Fußspuren zu verwischen, hingegen die purpurne Iris dem Volksglauben nach als stierköpfig galt (s. das.).

So oder ähnlich ist es mit allen den Gebräuchen, die eine mythische Beziehung haben, im kleinen wie im großen, im häuslichen, privaten, wirtschaftlichen wie im öffentlichen Leben der heidnischen Völker. Ich will noch zu den Beispielen, welche ich gelegentlich schon dazu beigebracht habe, ein neues aus ganz trivialen Verhältnissen hinzufügen, welches da zeigen wird, wie sonst ganz sinnlos Scheinendes nach meiner Theorie so seine Bedeutung und Erklärung erhält. Kuhn sagt in seinem Buche über die Herabkunft des Feuers u. s. w. p. 164: „Aber auch in unserm engeren Vaterlande finden sich die Reste jener alten Vorstellung von dem Tranke der Wolken und haben sich sogar noch bis auf den heutigen Tag, wenn auch in einer Form, die von der im Vorhergehenden entwickelten etwas verschieden ist, erhalten, indem man die dem Gewitter vorangehende Ansammlung der Dünste um die höheren Bergkuppen im Gebirge vielfältig mit einem aus dem Begriffe der Mischung leicht erklärlichen Übergang als ein Brauen, Kochen bezeichnet, das bald den Zwergen oder Hexen, bald anderen Wesen zugeschrieben wird.“ Ich habe auf dieselbe Vorstellung im „Ursprung“ u. s. w. p. 223 hingewiesen, wenngleich ich sie weniger künstlich, sondern einfacher aus der natürlichen Auffassung rauchartig aufsteigender Wolken und dem daran sich dann oft schließenden Gewitterfeuer erklären möchte[1]), ähnlich wie bei auffallendem Morgenrot, wie solches der December wohl bringt, die havelländische Bäuerin noch sagt: „der heilige Christ backt Honigkuchen,“ da die Vorstellung des Backens ihr sich sofort bei dem feurigen Scheine aufdrängt (Urspr. p. 4). Auf jene Vorstellung des Brauens im Gewitter, ver-

1) Spricht man doch auch noch geradezu vom Höhenrauch.

bunden mit dem Gewitterkampf, habe ich dann (Urspr. p. 226) u. a. Thors Kampf mit dem Riesen Hymir um den himmlischen Braukessel, wie Apollos Kampf mit Herakles um den wunderbaren Dreifuß, zu welchem wieder das *fulmen trisulcum* Veranlassung gab, bezogen. Nach allem haben wir jedenfalls in dem Brauen wie im Bereiten eines Tranks im Gewitter, von dem Kuhn ebenso reichhaltig als überzeugend in dem oben citierten Buche gehandelt hat, eine uralte indogermanische Vorstellung. Dies ist also zunächst „eine" Übertragung irdischer Zustände auf die himmlischen Erscheinungen.

Beim Brauen hatte der Mensch nun aber bekanntlich anderseits vor allem das Umschlagen des Getränks während des Gewitters zu befürchten. Dadurch erweiterte sich die entwickelte Vorstellung, insofern dasselbe beim himmlischen Brauen durch ein Accidenz verhindert zu werden schien, dem man auch sonst beim Gewitter dort oben in der mannigfachsten Deutung averruncierende Kraft beischrieb, nämlich durch den Blitz. Die Vorstellung gewisser Wolkenbildungen und der Blitze als himmlischer Blätter, Ranken und Blüten ist nun aber von Kuhn, Mannhardt und mir so verschiedentlich nachgewiesen worden, und namentlich spielen dabei u. a. Nesseln und der blaublühende Gundermann eine solche Rolle, daß wir das oben erwähnte „zweite" Stadium der Rückübertragung des „himmlischen" Accidenz auf „irdische" Verhältnisse haben, wenn deutscher Aberglaube als Mimesis des himmlischen Gebrauchs verlangt: Donnernesseln oder Gundermann beim Brauen auf das Faß zu legen, damit kein Donner ihm schade, das Getränk nicht umschlage.[1]) Während das bloße Hinlegen jede andere Einwirkung ausschließt,

---

1) Der Glaube in betreff des Gundermann ist noch jetzt in Norddeutschland bekannt. Von der Brennessel sagt es die Chemnitzer Rockenphilosophie, wozu Grimm Myth. Abergl. 336 aus Dav. Frank Mechlenburg 1, 59 anführt: „Die Donnernessel widersteht dem Donner, wird daher zu frischem Bier gelegt, daß es nicht brechen soll." Über Gundermann als Blitzpflanze sagt u. a. Mannhardt German. Mythenforsch. p. 6 Anm.: „Die blaublühende Gunnrebe, ahd. gunderëba, nhd. Gundelrebe, Gunderebe, Gundermann (*hedera terrestris*) war wegen ihrer dem Blitz ähnlichen Farbe Thunar heilig. Sie hieß auch Donnerrebe." Vergl. über die Nesseln auch Heutigen Volksgl. p. 122.

an und für sich aber die Sache ganz sinnlos erscheint, ergiebt sich nach dem entwickelten Prozeß die ganze Bedeutung der Sache.

Natürlich haben nun nicht alle Gebräuche eine mythologische Beziehung, unzählige eine einfach reale, deren Ursprung oft selbst bei ganz gebildeten Völkern in die rohesten Zeiten und die rohesten Verhältnisse zurückgreift, so daß man zur Erklärung der Sache sich ebenfalls Parallelen von den rohesten Völkern holen muß. So war es bei den Römern bekanntlich Sitte, wenn jemand einen Leichnam fand, nicht vorüberzugehen, ohne etwas Sand, einige Steine oder auch wohl Gesträuch darauf zu werfen. Dies ergiebt sich aus Horaz, Quintilian und Petron. Horaz Od. I. 28 v. 23 sqq. sagt:

At tu, nauta, vagae ne parce malignus arenae
Ossibus et capiti inhumato
Particulam dare.
cf. v. 35 sq. *Quamquam festinas, non est mora longa; licebit*
Injecto ter pulvere curras.

Dazu stellt sich Quintil. Declam. 5, 6: *Hinc et ille venit affectus, quod ignotis cadaveribus humum congerimus; et insepultum quodlibet corpus nulla festinatio tam rapida transcurrit, ut non quantulocunque veneretur aggestu*, und bei Petronius Sat. 114 sagt Giton, als er mit Encolpius im Schiffbruch umzukommen erwartet, wenn dies geschähe: *aut praeteriens aliquis tralatitia humanitate lapidabit, aut, quod ultimum est, iratis etiam fluctibus, imprudens arena componet.* — Der hier erwähnte Gebrauch ist auch deutsch. So erinnere ich mich aus meiner Jugend, daß, als in der Nähe von Köpnick einer im Walde erschlagen war, an der Stelle sich jahrelang ein Haufen Steine und Reisig hielt, den jeder Vorübergehende in einer gewissen stillen Pietät durch Hinzuwerfen einiger Steine oder von Reisig mehrte. Da natürlich sofort der Leichnam hinweggeschafft war, deutete man die Sitte als ein mitleidiges Gedenken an den dort unvermutet Umgekommenen. Daß dies aber nur eine Deutung der einmal festgehaltenen Gewohnheit war, liegt auf der Hand, ebenso wie der *affectus* des Quintilian sich nur an die *tralatitia humanitas* anschloß, in jedem Falle nicht den Gebrauch erzeugte. Offenbar haben wir nämlich in demselben ein Substitut einer Bestattung, und wenn wir zur Vergleichung entsprechende Gebräuche anderer roher Völker heranziehen, so ergiebt er sich

als eine der ersten rohesten Formen der Beerdigung überhaupt. Während nämlich einzelne wilde Völker sich gar nicht um die Leichname weiter kümmern, tritt bei anderen als das erste Erwachen menschlicher Empfindung in dieser Hinsicht hervor, dieselben nicht den Raubtieren zum Fraß werden zu lassen, was auch selbst zur homerischen Zeit immer noch als etwas für den Leichnam der Freunde zu Vermeidendes ausdrücklich hervorgehoben und anderseits den Feinden angewünscht wird.[1]) „Die Blackfoot," sagt Klemm Kulturgeschichte II. p. 103, „suchen es zu vermeiden, ihre Toten mit Erde zu belasten, sie schnüren den Leichnam mit seinen besten Kleidern, rot bemalt, aber ohne seine Waffen, in eine Bisonrobe und legen ihn an unzugängliche Örter, in Schluchten, Felsen, Wälder, steile, hohe Ufer, bedecken ihn mit Steinen und Hölzern, um die Wölfe abzuhalten." Einen verstorbenen Grönländer legen seine Angehörigen in ein Grab, decken ein Fell, auch etwas Rasen darüber und legen große breite Steine darauf, so daß die Füchse und Vögel nicht dazu kommen können (ebendas. p. 221). „Die Abiponer machen das Grab nicht tief," heißt es ebend. p. 98; „außenher wird es mit Dornen bedeckt, um die Raubtiere davon abzuhalten u. s. w." „Den Körper vor Mißhandlungen durch das Wetter, vor dem Zerfleischen durch die Raubtiere zu schützen," sagt überhaupt Klemm I. p. 215, „das ist abermals eines der wesentlichsten Unterschiede, die in dieser Hinsicht zwischen dem Tiere und den Menschen bestehen." Die Form aber des Gebrauchs, die Cook von Unalaschka bemerkt (s. ebendas. II. 225), steht dem römischen und deutschen Gebrauch fast am nächsten und erklärt zugleich *implicite* den Anteil gleichsam, den die Sitte dabei noch jedem Vorübergehenden in betreff dieser Art von Bestattung auferlegte. „Bei den Einwohnern von Unalaschka herrscht der Gebrauch, die Toten auf den Gipfeln der Berge zu begraben und kleine Erdhügel auf dem Grabe aufzuschütten, auf welche überdem noch Steine belegt werden. Jeder Vorübergehende warf einen Stein auf den Hügel, wodurch die Stätte für die Zukunft erhalten wird." Das Erhalten der Stätte freilich als eine Art

1) Ein direktes Konservieren der Leichname durch irgend welches Einbalsamieren ist, wo es sich findet, dann erst eine neue Stufe der Kultur.

ethischen Moments dabei ursprünglich anzusehen, möchte sowohl in Rücksicht auf Unalaschka, als auch anderseits in bezug auf die ganze Form der römischen Sitte zu weit gegriffen sein; vielmehr wird jeder, der einmal erfahren, was Füchse und Wölfe im Aufwühlen in dieser Hinsicht zu leisten im stande sind, von vornherein zugeben, daß es sich als eine natürliche Notwendigkeit herausstellte, wenn man jene für die Dauer fern halten wollte und es nicht möglich gewesen war, große Steine gleich in Masse herbeizubringen, den Steinhaufen durch Hinzuwerfen immer vollständig zu erhalten oder noch zu mehren.

Wie übrigens auch gebildetere Kreise, wenn die Bedingungen der Kultur ihnen durch irgend welche Umstände momentan entzogen werden, in solche Urzustände zurücksinken, mag folgendes Beispiel zeigen. „Der Araber starb,“ heißt es in der Beschreibung einer Löwenjagd, „während wir ihn aufzuheben suchten; sein Körper war so entstellt, daß wir Bedenken trugen, ihn mitzunehmen (d. h. also ihn ordentlich zu bestatten, wie es sonst die Sitte erforderte). Wir begruben ihn an der Stelle, wo er gefallen war, und wälzten Steine auf das Grab, um die Leiche vor der Entweihung durch Schakale und Hyänen zu bewahren.“[1])

Nach allem aber haben wir, meine ich, in dem erwähnten römischen Gebrauch einen Überrest der ältesten, rohesten Bestattungsart, der sich dort nur bei fremden Leichnamen erhalten hatte, wie denn überhaupt nicht bloß bei Römern, sondern selbst auch bei uns, mehr als man glaubt, einzelne derartige rohe Gewohnheiten aus der Urzeit noch bis auf den heutigen Tag sporadisch im Volke sich erhalten haben.[2])

1) Nach einem Bericht im Volkskalender v. Trewendt f. 1866 p. 137.

2) Mehreres Derartige habe ich in einem Aufsatze in Pröhles Vaterland v. J. 1862 zusammengestellt unter dem Titel „Von einzelnen Überresten des alten Naturzustandes in der heutigen Lebensweise der Deutschen.“ [s. oben IV.]

VIII.

Mythologische Miscellen.

1867.*)

1. Die Sterne als (goldige) Bienen bei Griechen und Deutschen.

In den „Poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen," Berlin 1864 hat der Verf. p. 53 ff. 58 ff. 87 ff. es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die Bienen in griechischer und deutscher Mythologie ursprünglich auf die Sterne zu beziehen seien, der Sternenhimmel nämlich als ein schwärmender Stock goldiger Bienen angesehen worden. Er konnte damals diese Vorstellung selbst freilich nur nachträglich in der Vorrede p. XX durch ein Beispiel eines englischen Dichters belegen, jetzt hat er nicht bloß bei dem Russen Turghenew[1]) dasselbe Bild in höchst anschaulicher Schilderung wiedergefunden, sondern es hat ihn auch sein alter Kollege vom Friedr. Werderschen Gymnasium zu Berlin, Herr Dr. Langkavel, der ihm seiner Zeit schon jene Notiz suppeditierte, jetzt darauf aufmerksam gemacht, daß ein entsprechender Volksglaube sogar noch heutzutage in Vorderasien fortbesteht. In der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin v. J. 1866 Bd. 1 Heft 5 p. 450 wird

*) Fleckeisen und Jahn, Jahrbücher für klassische Philologie u. s. w. XIX. Bd. S. 404 ff.

1) Iwan Turghenew, aus dem Tagebuche eines Jägers. Deutsch. v. Bolz. Berlin 1857. p. 118.: Knaben sind in sternheller Nacht draußen bei den Pferden und liegen herum um ein Feuer. „Schaut doch, schaut doch, Kinder," rief plötzlich einer derselben, „schaut doch mal die schönen Gottessternlein, wie die Bienen schwärmen sie herum."

nämlich von den Ausuariern in Syrien berichtet: „Sie verehren Sonne und Mond, und jedes dieser Gestirne führt den Namen Emir-el-Nahal (Fürst der Bienen), indem die jene Gestirne umkreisenden Sterne mit den den Bienenstock umschwärmenden Bienen verglichen werden. Dieser Feuerhimmel ist ihr Paradies, und jeder Stern ist die Seele eines Auserwählten." Durch diesen Volksglauben werden die in den „Naturanschauungen u. s. w." aufgestellten Hypothesen auf das Schlagendste bestätigt, von denen nur in betreff der griechischen Mythologie rekapitulierend hier an einiges erinnert werden soll. Von jener Anschauung wurden nämlich daselbst u. a. hergeleitet: die heiligen, erzgoldigen Bienen, welche unempfindlich gegen jede Witterung das Götterkind Zeus, d. h. den neuen Sonnengott, in der Höhe genährt haben sollten; der König *Μελισσεύς;* der ephesische *ἐσσήν* als Priester der Artemis, ferner daß der Demeter Priesterinnen, ja Selene selbst *μέλισσα* genannt worden sein sollen, und schließlich, daß Aristoteles wie Plinius noch den Honig als eine *saliva siderum* ansahen. — Namentlich bestätigen sich nach dem obigen Volksglauben auch die Beziehungen, welche der Verf. in betreff der Seelen der Verstorbenen und solcher himmlischen Bienen oder Käfer aufgestellt hat. In deutscher Mythologie fand so u. a. seine Erklärung, wenn in des Königs Childerich Grabe sich ein goldenes Stierhaupt mit einem Rade und viele, viele goldige Bienen vorgefunden; es wurde ihm gleichsam sinnbildlich mit dem goldenen Sonnenstier und den Sternenbienen das ganze Paradies, in das er eingehen sollte, mit ins Grab gegeben. Anderseits mag für griechische Mythologie hier noch nachgetragen werden, daß noch jetzt in neugriechischem Volksglauben die Seele des Verstorbenen selbst in Gestalt einer Biene zurückkehren soll. Bybilakis, Neugriech. Leben u. s. w. Berlin 1840.

2. Zur Vergleichung mythologischer Parallelen.

Bei Zusammenstellung paralleler mythologischer Elemente kommt es oft vor, daß die Scenerie zunächst so verschieden erscheint, daß dadurch für den ersten Augenschein die Zusammenstellung selbst manchem als bedenklich gilt. So dürfte leicht es

bedenklich erschienen sein, die Werbung z. B. des Hephästos um die Athene in ihrer kolossalen und grobsinnlichen Art als mit der des Gunther-Siegfried um die Brunhild im Naturelement homogen nebeneinander zu stellen, wie dies im Ursprung der Myth. p. 207 f. cf. 80. 210 und in den poetischen Naturauschauungen u. s. w. p. 165. 172. 192. 227. 231 geschehen ist. Derartige Bedenken mindern sich aber, wenn man die verschiedenen Variationen einer Sage verfolgt, und in dem angezogenen Fall speciell hat der Unterz. nachträglich noch eine Form der griechischen Sage gefunden, die der deutschen auch äußerlich sehr nahe kommt. Wenn nämlich, wie schon oben angedeutet, die gewöhnliche Form der Athene-Hephästos-Sage mit der sich daran reihenden Geburt des Erichthonios namentlich einen riesenhaften und der primitiven Naturauffassung noch sehr nahe stehenden rohen Charakter zeigt,[1]) so rückt sie in der Form, wie sie Hygin p. 166 berichtet, der Gunther-Siegfried-Sage in der ganzen Scenerie sehr nahe, wenn daselbst nicht von einer Verfolgung der Athene die Rede ist, sondern Hephäst in ihr Gemach dringt (*in thalamum cum venisset*) und daselbst mit ihr um ihre Jungfrauenschaft ringt, gerade wie Gunther, resp. Siegfried mit der Brunhild nach dem Nibelungenliede.

Auf ein sekundäres, aber höchst eigentümliches Moment der erwähnten antiken Sage mag bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam gemacht werden. Hephäst hatte nämlich nach derselben kurz vorher die Hera (durch einen goldenen Stuhl) gefesselt und bedingte sich als Preis der Lösung nun die Vermählung mit der Athene aus; gerade so fesselte bekanntlich Brunhild im Nibelungenlied auch Gunther, ehe Siegfried sich ihr naht. Daß die erwähnte Fesselung aber auf ein reales Moment des alten Mythos zurückzuführen, wird dadurch noch evident, daß in einer dritten ähnlichen Sage, nämlich bei der von der Werbung um die Menglada, von der im Urspr. d. Myth.

1) Ἥφαιστος αὐτὴν διώκειν ἤρξατο· ἡ δὲ ἔφυγεν. ὡς δὲ ἐγγύς αὐτῆς ἐγένετο πολλῇ ἀνάγκῃ (ἦν γὰρ χωλός) ἐπειρᾶτο συνελθεῖν, ἡ δὲ ὡς σώφρων καὶ παρθένος οὖσα οὐκ ἠνέσχετο. ὁ δὲ ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, ἐκείνη δὲ μυσαχθεῖσα ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔρριψε. φευγούσης δὲ αὐτῆς καὶ τῆς γονῆς εἰς γῆν πεσούσης Ἐριχθόνιος γίγνεται.

und in den Poetischen Naturansch. u. s. w. an den angeführten Stellen derselbe Ursprung nachgewiesen ist, auch ein Gitter als eine Fessel vorkommt, welches jeden Nahenden faßt, gerade wie der Stuhl der Hera, und jenem noch ausdrücklich ein donnerähnlicher Schall beigelegt wird. Wie es daselbst schon ausgesprochen, geht jene Fessel und somit auch das Faktum des In-Banden-Schlagens auf den Blitz als Faden und auf die geglaubte Fesselung eines Wesens im Gewitter. Es sind also nur verschiedene Modifikationen der Auffassung je nach der sonstigen Gestaltung der Sage, wenn in den auch sonst analogen Mythen 1) die goldenthronende (*χρυσόθρονος*) Hera auf ihrem Stuhl gefesselt, d. h. (mit einer Scheidung der Sonne in zwei Wesen) die Sonnenalte in die Banden des Blitzes geschlagen schien, worauf dann die Werbung des Hephäst um Athene, die Sonnenjungfrau, wieder in einem Kampf des Gewitters folgt, oder 2) Brunhild bei der Beziehung ehelicher Art, die man zwischen Mond resp. Sturm und Sonne fand, den ersteren „schwächlichen" Ehegemahl (als welcher der Mond der Sonne gegenüber erschien) in Banden schlug, ehe sie dem Sturmesgott erlag, oder 3) ein fesselndes Gitter (mit einem Donnerschall als Accidenz) die Wolkenburg oder den Wolkenbaum schützt, wo Menglada, d. h. gleichfalls wieder die Sonne, des stürmenden Frühlingsgottes harrt.[1])

Eine griechische Sage ist bei dem Obigen zunächst unerwähnt geblieben, weil man sie gewöhnlich mehr als ein Spiel der Phantasie anzusehen pflegt: nämlich die aus Homer bekannte Sage von der Fesselung des Ares und der Aphrodite. Daß auch sie mit der charakteristischen Fesselung bei dieser Scenerie auf einen analogen mythischen Hintergrund zurückzuführen sei, bedarf nach dem Beigebrachten wohl nicht weiterer Ausführung, zumal im Urspr. d. Myth. und in den Poetischen Naturanschauungen u. s. w. verschiedentlich Ares als der Sturm,

1) Hiermit wird die im Urspr. d. Myth. gegebene Deutung der Scenerie des Menglada-Mythos wieder bestätigt, gegen die Rupp in seiner Abhandlung über denselben Mythos in Pfeifers Germania sich ausgesprochen; die Doppelbeziehung der Sonne zum Mond- und zum Sturmeswesen ist für alle diese Mythen nämlich entschieden festzuhalten, wie dies auch in den Poetischen Naturansch. u. s. w. an den betr. Stellen eingehend schon dargelegt war.

namentlicb der thrakische Nordwind, die *φιλομειδής* und goldige *Ἀφροδίτη* aber auch als eine Sonnengöttin in besonderer Auffassnng neben Hera und Atbene nacbgewiesen ist. Die Sage selbst, auf die oben hingewiesen, steht aber in der ersten mythischen Verarbeitung von allen analogen Spielarten dem besprocbenen Nibelungenmythos am näcbsten. In beiden stebt, wie der Verf. schon anderweitig ausgefübrt hat, der schwächere Mondmann[1]) (Hephäst-Guntber) im Hintergrund, während der stürmische Gewittergott (Ares-Siegfried) die Sonne überwältigt. Die accidentielle Fesselung nimmt nur nach der weiteren Ausbildung der Sage eine verschiedene Richtung; dort bei der Annahme einer Ehebruchsscene nach griechischer Auffassung erscheint das buhlende Paar selbst als gefesselt von dem dritten, dem Ehemann Hephäst; hier, wo deutsche Auffassung der Sache sittlichere Form verliehen, so daß Siegfrieds Treue nur für den eigentlicben Gatten die Braut bändigt, galt der Ebemann selbst als der gefesselte und desbalb als der scbwächere, unvermögende. In letzterer Hinsicht ist es vom höchsten Interesse wahrzunehmen, wie schon in den Zeiten derartiger Mythenbildung und selbst innerhalb derartiger Scenen, wie die gescbilderten, die deutscbe Auffassung in dem Siegfried eine gewisse sittliche Hoheit gegenüber der Buhlschaft, die der Grieche annahm, entfaltet hat, womit freilich keineswegs ausgesprocben werden soll, daß nicbt auch deutscbe Auffassung daneben viele robe Urvorstellungen derselben Art produciert habe.

---

1) Dieselbe Auffassnng eines solehen schwachen Mondmanns hat anderseits den „sehwindenden" Tithonos oder den alten Asträos neben die Eos gestellt; s. Poet. Naturansch. unter Tithonos und Asträos. Wenn der Mondmann in der Gestalt des Hephäst als ein lahmer Sehmied erscheint, so kommt dies, wie in den Poet. Naturanschanungen vermutet, wahrseheinlich zunächst daher, weil der Mond der Sonne sich „naehzusehleppen", dann die Sterne als Fenerfunken auf seine Esse hinzudeuten schienen; die weitere Entwickelung empfing natürlieh seine Gestalt dann, wenn er in das Gewitter einrückend als der dem Blitz wieder nachhinkende Donner in der Lohe des Gewitterfeners thätig zu sein schien (s. p. 105. 264 u. f. 194).

IX.

Bärens' Kirchhof.

Ein Beispiel von Lokalisierung eines alten Mythos.*)

Bärens' Kirchhof ist ein lehrreiches Beispiel für die Sagengeschichte; er zeigt, daß wenn auch noch so sehr eine Sage durch die Lokalität und ihren engen Anschluß an dieselbe einen historischen Charakter zu haben scheint, deshalb doch noch nicht selbiger begründet zu sein braucht, sondern ebenso alte Mythen bis ins Kleinste den Lokalen gleichsam einwachsen. An Bärens' Kirchhof knüpft sich nämlich folgende Sage; ich gebe sie zunächst in der Form, wie Kuhn und ich sie in den Märkischen Sagen u. s. w. S. 218 erzählt haben.

„Es sollte," heißt es, „(zur Zeit des Kurfürsten Joachim) in der Grimnitzer Forst einmal eine große Schweinsjagd gehalten werden, und der damalige Heidereuter, Namens Bärens, begab sich deshalb drei Tage vorher an den Ort, den der Kurfürst umstellen lassen, um die Schweine zu körnen und zu beobachten. Wie er sich nun hier befand, hörte er nach 12 Uhr des Nachts eine Stimme aus einem nahe gelegenen Bruche, welche fragte: „Ist der Stumpfschwanz (oder auch Stroppschwanz) da, der den Förster Bärens zu Tode bringen soll?" Diese Stimme hörte er in der folgenden Nacht wieder und erzählte alles dem Kurfürsten, dem er jedoch zu gleicher Zeit seine Vermutung äußerte, daß es Hofbediente sein möchten, die ihn furchtsam machen

*) Zeitschrift für preuß. Geschichte, Jahrgang 1867, vergl. weiter unten „ein Nachtrag zu der Sage von Bärens' Kirchhof."

wollten. Der Kurfürst befahl ihm darauf, niemandem etwas zu sagen, auch die folgende Nacht zu Hause zu bleiben; statt seiner mußte aber der Büchsenspanner des Kurfürsten an der gedachten Stelle wachen und die Schweine körnen, und dieser hörte dieselbe Stimme. Am folgenden Tage ging nun die Jagd vor sich, und der Heidereuter mußte zu Hause bleiben; als aber alles geendigt war, ritt er hinaus und wurde wirklich unter den getöteten Sauen eines Stumpfschwanzes gewahr, den man eben auf einen Wagen zu laden im begriff war. Da trat er hinzu und sagte: „Du sollst mir das Leben nehmen, und bist eher tot als ich?“ hielt auch, als die Bauern beschäftigt waren, die andere Wagenleiter vorzuschieben, das Schwein während der Zeit, damit es nicht herunterfalle; aber weiß der Himmel, wie's kam! der Kopf fiel plötzlich herunter und schlitzte dem Heidereuter mit seinen Hauern den Leib auf, so daß er nach wenigen Augenblicken, nachdem er sich noch einige Male vor Schmerz im Kreise herumgeschleppt hatte, seinen Geist aufgab. Darauf hat man ihn an dieser Stelle begraben, und an jedem Punkte, wo er im letzten Todeskampfe niedergesunken, einen Stein gesetzt, welche nun einen förmlichen Kreis bilden. Diese Stelle heißt bis auf den heutigen Tag Bärens' Kirchhof, kein Mensch aber weiß zu sagen, zu welcher Zeit und unter welchem Kurfürsten dieser Bärens gelebt hat.“

Ich habe in meinem Buche über den Heutigen Volksglauben und das alte Heidentum, II. Aufl. Berlin 1862, S. 134 f. einige Nachträge zu dieser Sage gegeben, wie sie sich mir bei einer neuen Wanderung in jener Gegend boten. Die kürzeste Form der Sage ist die, daß da ein Förster Bärens begraben, den ein Eber „gebissen“ haben soll. Wer mehr davon weiß, läßt die Sache in ähnlicher Weise, wie oben erzählt, vor sich gehen, und zwar zur Zeit des Kurfürsten Joachim (Friedrich). Alles zeigt zunächst einen historischen Anstrich. *Die Steine sind das Grabdenkmal, welches der Kurfürst dem Förster Bärens hat errichten lassen wegen seines merkwürdigen Todes; noch einige 60 Schritt ab von demselben steht der Stein, wo der Kurfürst, der selbst den verhängnißvollen Eber geschossen haben soll, gestanden hat.* Bei Bärens' Kirchhof, heißt es, ist der Beier aber herausgetreten

und auch gefallen, und die Steine sind dann, wie oben erwähnt, an den Stellen gesetzt worden, wo Bärens, als er von rasendem Schmerz gepeinigt, herumgelaufen, immer zusammengesunken sein soll.

Kuhn nnd J. Grimm haben die Sage als eine *lokale Form der über ganz Nord-Deutschland verbreiteten Sage vom wilden Jäger Hackelberg oder Hackelbärend* angesehen und in dem Namen Bärens noch speciell einen Anklang an den letzteren der erwähnten Namen gefunden.[1]) Die lokale Form, in der die Sage auftritt, ließ aber immerhin noch den Gedanken aufkommen, daß hier ein ähnliches Ereignis einmal stattgefunden nnd so bewirkt habe, daß die Sage haften geblieben sei, und eine solche Ansicht sucht häufig in den Sagen einen historischen Kern zn retten, so daß es sich in Rücksicht hierauf verlohnt, wenn es möglich ist, einmal einer derartigen Sache auch von dieser Seite aus noch näher zn gehen. Nach dem Eindrucke, den ich bei persönlicher Besichtigung der betreffenden Stelle empfangen, sprach ich schon im Volksglauben u. s. w. S. 135 die Vermntung aus, daß trotz aller historischen Einkleidung man es hier mit einem *einfachen Hünengrabe* zn thun habe, also jeglicher historische Anhalt von Seiten des Lokals schwinde. *Dies hat sich nnn jetzt dnrch nähere Untersuchung vollständig bestätigt.*

Auf Veranlassung des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg haben nämlich an der betreffenden Stelle nmfangreichere Nachgrabungen stattgefunden, denen sich bereitwilligst und mit großer Hingebung die Herren Kreisrichter Illges, Kantor Bernet, Lehrer Seiffge und Kleinschmidt, sämtlich aus Grimnitz, unterzogen haben. Es haben sich nun nach den ausführlichen Berichten und Zeichnungen derselben folgende Resultate ergeben.

Bärens' Kirchhof liegt, wie ich auch im Volksglauben u. s. w. S. 135 angeführt habe, in der Nähe der Försterei Lindhorst zwischen der Joachimsthal-Zehdenicker und der Döllenkrug-Friedrichswalder-Straße auf der Höhe eines mäßigen Abhanges an

1) Über die Deutung dieses Mythos s. Der Heutige Volkglaube u. s. w. S. 56. oben p. 33.

den Plötzenpfühlen im Forstrevier Grimnitz, Jagen 63, Schutzbezirk Kölln. Er besteht aus 16 in die Erde eingegrabenen Steinen, welche ein Viereck von 66 Schritt im Umfang bilden. Außerhalb desselben an der Nordseite (nicht Ostseite, wie es im Volksglauben a. a. O. heißt) liegen noch zwei größere Steine in der Entfernung von c. 3 Schritten. Zweimal haben die obengenannten Herren unter freundlicher Beihülfe des Königl. Försters Strauch zu Lindhorst Nachgrabungen angestellt und an verschiedenen Punkten kleinere und größere Urnen von hellstem Braun bis dunkelstem Schwarz gefunden, die 1 bis 2 Fuß tief unter dem Erdboden meist zwischen flachen Steinen standen. Sonstiges fand sich nicht, nur war in den meisten Urnen noch Asche und in einer eine bronzene Fibula. Mit dem nachgewiesenen Hünengrabe schwindet hier also der letzte historische Anhalt der Sage, welche sich so schon als eine historisch eingekleidete Reproduktion eines alten Mythos ergab, und das Ganze beweist deutlich in einem Beispiele, wie die Tradition allmählich alles Mögliche heranzieht, um, was erst in der Luft gleichsam geschwebt, immer mehr zu lokalisieren.

X.*

Sage und Geschichte.

(Aus einem in Neu-Ruppin in einem Cyclus populär-wissenschaftlicher Vorträge gehaltenen Vortrag über „Homer und seine Gedichte.")

1867.

Eine Seite der homerischen Frage bleibt aber noch eingehender zu erörtern übrig, die auf das ganze mit diesen Gedichten zusammenhängende Leben der Griechen schließlich noch Licht verbreiten dürfte, — das ist die: woher nahmen die homerischen Dichter den Stoff zu ihren Gedichten? Den Stoff fanden nämlich die Dichter — darüber herrscht im allgemeinen zunächst keine Meinungsverschiedenheit — in der Hauptsache schon vor, nur über den Ursprung, die Bedeutung desselben, sowie über den Grad der mehr oder minder selbständigen Umbildung sind die Ansichten verschieden. Woher stammt also der Stoff? Auch dieser Teil der Frage wird ziemlich übereinstimmend dahin beantwortet, daß die Tradition ihn geboten, d. h. die mündliche Überlieferung, wie sie von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt hatte. Wie aber war diese Tradition entstanden? und in welchem Verhältnis steht sie zur Geschichte? das ist die weitere Frage, die nicht so leicht zu erledigen ist. Die alten Griechen selbst sahen in diesen Sagen vom trojanischen Kriege, wie in anderen Überlieferungen historische Reminiscenzen der Vorzeit, welche nur poetisch ausgeschmückt seien, und konstruierten nun aus allen mit der Zeit sich ein Gesamtbild ihrer Vergangenheit, dem sie durch Feststellung verschiedener Genealogieen dann einen bestimmten historischen Halt zu geben bemüht waren. Wurden

gleich im Laufe der Zeit unter ihnen Bedenken gegen die historische Geltung jener mythisch getränkten Überlieferung laut, so erhielt sich doch im allgemeinen der einmal fixierte Hintergrund[1]) und blieb auch für spätere Zeiten mehr oder minder maßgebend. Und so hat man auch speciell aus der trojanischen Sage mindestens immer die Kunde von einem gemeinsamen Zuge des gesamten Griechenlands zur Heroenzeit gegen Troja, der mit der Zerstörung dieser Stadt geendet habe, herleiten wollen. Erst die neuere Zeit mit ihren großartigen, alle Völker umfassenden kulturhistorischen Forschungen und den dadurch erweiterten Anschauungen hat jenen Standpunkt, der in der griechischen Sagenwelt in der Hauptsache die Vorgeschichte Griechenlands erblickt, von verschiedenen Seiten erschüttert. Denn einmal zeigt uns das Kulturleben der Griechen, wo wir es historisch kennen lernen, schon ein so reich entwickeltes Bild, daß seine Anfänge sowie die verschiedenen Entwicklungsphasen eine längere Zeit gesonderter Stammesexistenzen voraussetzen lassen, als ihm die kurze Spanne der nach den alten Mythen zurechtgeschnittenen Geschichte zuschreibt, auch wenn man von der angeblichen Fixierung der Schöpfung der Menschen unter Deukalion als Ausgangspunkt ganz absieht; dann aber hat die Wissenschaft überhaupt gelernt, das Verhältnis der Sage zur Geschichte mit anderen Augen anzusehen als früher. Deutsche Philologie ist es hier vor allem gewesen, welche den Blick für die entsprechenden Verhältnisse der klassischen geweitet hat. Wissenschaftlicher Ernst muß nämlich abstehen, aus Sagen ohne weiteres bestimmte Fakta herzuleiten, wenn die Sage z. B. Karl den Großen einen Kreuzzug unternehmen läßt oder Dietrich von Bern mit Attila zusammenbringt, und wenn überall unbefangene Forschung zeigt, daß die mündliche Tradition, abgesehen von ihrem Inhalt überhaupt, schon äußerlich den Unterschied der Zeit (wie des Raumes) nirgends festhält, sondern frei über die ihr vorschwebenden Reminiscenzen verfügt und so Entferntes und Naheliegendes ruhig mit einander verbindet, zumal sich ihr überhaupt alles in die kurze Spanne von ein paar Generationen — denn weiter reicht das Gedächtnis nicht — zusammendrängt,[2])

1) Vergl. Diodor. IV. I.

[2) Daß selbst ein ganz tüchtiger Dorfschullehrer in der Nähe von Berlin, dem seine Geschichtszahlen abhanden gekommen, die sogen. Sklaven an der

dann auch oft genug an historische Personen anknüpfende Sagen sich nur als Reproduktionen oder Neubildungen alten Stoffes unter neuen Konturen erweisen.[1]) Wenn derartiges sich schon an den großen Sagenmassen des deutschen Mittelalters zeigt, die im gewissen Sinne im Besitz des gesamten Volkes waren, so stellt sich nun die Sache noch ganz anders, wenn man nach Lokalsagen, und das waren die griechischen Sagen ursprünglich fast alle, eine Geschichte zurechtschneiden wollte. Wollte man z. B., um ein Gegenbild zu bieten, nach norddeutschen Sagen, wie sie noch jetzt im Munde des Volkes zum Teil fortleben, sich einen geschichtlichen Rückblick machen und sich die Geschichte der Vergangenheit konstruieren, wie es bei den Griechen nach ihren Sagen geschehen, so würde mau etwa folgendes Kuriosum bekommen.

Zuerst erhielte man nämlich nach den norddeutschen Sagen

Statue des Großen Kurfürsten mir gegenüber zu „Wendenfürsten" machte, die er bekriegt, das habe ich schon gelegentlich an anderer Stelle angeführt. Das ist aber noch eine Kleinigkeit dem gegenüber, was man täglich in Stadt und Land selbst in Preußen trotz aller Volksschulen in dieser Hinsicht hören kann. James in seinem Tonristen, Stuttgart 1847 III. S. 37 spricht auch von dieser volkstümlichen in der Tradition herrschenden Vermischung der Zeiten, wenn er jemanden dort erzählen läßt: „die heilige Radigonde war katholisch und eine Schwester Chlodwigs, des Vaters Heinrich des IV."!]

1) [Die Sage rückt eben dem Leben der Völker so nach, gerade wie die Anekdote, die heutzutage von Zieten und Blücher mittelalterliche Geschichten gelegentlich erzählt, die nach hunderten von Jahren, wenn jene dem Volke entschwunden sein werden, von anderen dann in der Phantasie des Volkes lebenden Personen wieder erzählt werden dürften. Über die mit dieser Erscheinnng zusammenhängende Fortschiebung mythischer Massen ist die nordische Sage besonders lehrreich; vergl. über das betr. mythische Princip selbst Hentigen Volksgl. z. Anf. Das wird wichtig anch umgekehrt, indem ein an eine Person sich knüpfender Mythos diese deshalb also noch nicht selbst zu einer mythischen macht. Das zu erörtern bleibt jedesmal eine individuell zu behandelnde Frage. Kaiser Otto, Kaiser Friedrich, nm ein näherliegendes Beispiel zu wählen, bleiben historische Personen, trotzdem sie die Sage im Kyffhäuser mit lanter alten Mythen in Verbindung bringt. s. Kuhn n. Schwartz, Nordd. Sagen. Dasselbe gilt für alle Zeiten, so daß z. B. anch das Vorkommen mythischer Züge in den Geschichten des Alten Testaments den betr. Personen an sich noch nichts von ihrer historischen Existenz nimmt. Kommt freilich noch eine mythische Bedeutung auch des Namens hinzu, wie z. B. beim Simson als „Sonnenmann", dann wird es schon bedenklicher, s. über dens. Urspr. d. Myth. und Poet. Naturansch. im Index, desgl. den Index dieses Buches.]

als die Religion der früheren Zeiten den Glanben an die Herrschaft eines bösen Geistes, des Tenfels, dem „molochartig“ Menschenopfer dargebracht zu sein scheinen, wofür die vielen Sagen von entführten oder als Opfer verlangten Menschen, besonders von Kindern, sprechen. Der Blocksberg war entschieden eine alte Kultusstätte desselben, und zwar wurde er dort besonders zur Frühjahrszeit in nächtlicher Feier bacchantisch von alten Frauen verehrt, die ordentlich eine geheimnisvolle Zunft bildeten und geradezn als seine Priesterinnen mit verschiedenen Namen bezeichnet werden. Zu jener Zeit hat es im übrigen gewaltige Riesen gegeben, die so groß waren, daß sie mit ausgerissenen Bänmen ihr Vieh hüteten, dennoch sind sie nicht so ganz unkultiviert gewesen; vor allem haben sie sich als geschickte Baumeister erwiesen, namentlich Dämme und andere Erd- und Steinbanten aufgeführt, aber anch andere Handwerke haben sie schon getrieben. Bei Gerswalde in der Uckermark liegt wenigstens ein großer Stein, von dem erzählt wird, und dessen Eindrücke es auch dentlich zeigen, daß auf ihm ein Riesenschneider gesessen; man sieht noch ordentlich neben der Vertiefung, wo er saß, ringsherum die Löcher, in denen Schere, Nadel, Fingerhut und Zwirnknäul gelegen. Ihre Könige haben die Riesen stets in goldenen Särgen beigesetzt, die in eisernen gestanden, und diese wieder in eichenen. Dem eindringenden Christentum haben sie sich feindlich entgegengestellt und namentlich versucht, den Bau christlicher Kirchen zu stören oder sie mit gewaltigen Felsblöcken einznwerfen, aber vergeblich; die letzten dieses Volks hat ein alter König, der Vater des sogen. alten Fritz, dann unter seine Soldaten gesteckt und so sind sie allmählich verschwunden. Ebenso hat es einen anderen Menschenschlag hier gegeben von kleinerer Rasse, die in Höhlen, halb unter der Erde, gelebt und dort reiche Schätze aufgehäuft haben, aber in sittlicher Beziehung sehr verkommen gewesen sind. Vor allem hat man ihnen nachgesagt, daß sie diebisch gewesen, und besonders sind sie gern in die Erbsenfelder der Menschen naschen gegangen. Sie waren aber daneben sehr musikalisch nnd kunstfertig, auch rühmt sie die Sage als geschickte Schmiede und Bäcker. Sie haben meist unter Königinnen gelebt, sind aber, als das Land mehr kultiviert worden, nach Westen ausgewandert; namentlich scheint der oben erwähnte alte Fritz bei ihrer Vertreibung thätig gewesen zu sein;

wenigstens heißt es, er habe sie schließlich über das (rote) Meer verwiesen. Dazwischen muß es eine Heroenzeit gegeben haben, ein buntes Völkertreiben, indem aus dieser kriegerischen Epoche, wie die Bezeichnungen alter Burgwälle und Schanzen noch beweisen, verschiedene Völker-Namen herüberklingen. Bald meldet nämlich die Sage, daß dies oder jenes aus der „Hünenzeit" stamme, dann aus der „Schweden-", „Russen-", „Franzosen-" oder „Wendenzeit." Wie diese Bezeichnungen aber wechseln, so könnten doch vielleicht die in denselben steckenden Volksnamen nur z. T. verschiedene Namen für ein und dasselbe Volk sein. Stellenweise finden sich aber von den fremden Völkern, die hier eine Rolle gespielt, noch einzelne Überreste, so stammen entschieden die sogen. böhmischen Gemeinden aus den Zeiten jener großen Völkerwanderung her. Unter der Menge der alten Helden, von denen die Sage meldet, ragen aber besonders einige hervor, wie der alte Uchtenhagen, der erwähnte alte Fritz, zu dessen Zeit ein großer Religionskrieg gewesen, und der einmal nur mit Not seinen Feinden entkommen, indem er zu Roß durch die Havel, wo sie am breitesten sei, gesetzt, welche Stelle man noch am Schildhorn bei Spandau zeigt. Ferner der sogen. große Kurfürst, der die alten Wendenfürsten unterworfen, namentlich aber ein einbrechendes Nachbarvolk, die Russen, zurückgeschlagen, wobei ihm der alte Uchtenhagen geholfen haben soll, u. dergl. mehr.[1]) — Doch daß wir nur nicht von Griechenland und Homer abkommen, jene Beispiele sollten ja nur aus näherliegenden Verhältnissen zeigen, was für seltsames Zeug entsteht, wenn man Geschichte aus Sagen ohne weiteres konstruiert. Die Sage kann nämlich nur, um zu unseren troischen Sagen zurückzukehren, im Anschluß an historisch verbürgte Zustände, Ereignisse oder Personen, und auch da nur mit Vorsicht, benutzt werden, nachdem man vor allem den wunderbaren, überhaupt den mythischen Inhalt aus derselben ausgeschieden. Dieser letztere Umstand nötigt, um den betreffenden Prozeß mit der Tradition vom Zuge nach Troja vornehmen zu können,

1) [v. Hahn macht in seinen „Sagwissenschaftlichen Studien", Jena 1876, gleichsam eine Probe umgekehrter Art als das obige Phantasiebild, indem er den Spuren des sieben- resp. dreißigjährigen Krieges in der Tradition nachgeht, und kommt dabei zu ähnlichen Resultaten über das Verhältnis von Sage und Geschichte (s. weiter unten)].

auf das, was man hier als mythischen Inhalt anzusehen hat, etwas näher einzugehen.

Alle Sage wurzelt zunächst auf mythischem Gebiet. Nicht historische Ereignisse, die der einzelne auch zu wenig überschaute, sondern die Wunder, welche eine gläubige Phantasie in der Natur, namentlich am Himmel, wahrzunehmen glaubte, bildeten den ersten Inhalt der poetischen Tradition aller Völker und befruchteten ihre Phantasie. Bei der noch vorhandenen Indifferenzierung von Himmel und Erde erhielt die Tradition von selbst eine irdische Färbung und Lokalisierung. Um so leichter wuchsen bei den Anfängen nationalen Lebens sowohl die Helden als besonders hervorstechende Ereignisse, welche im Gedächtnis des Volkes haften geblieben, allmählich jenen mythischen Traditionen ein.[1]) Während dann auf der einen Seite im allmählichen Fortschritt religiöser Entwicklung sich aus den stets sich erneuenden mythischen Anschauungen, aus den geglaubten Beziehungen der in ihnen auftretenden Wesen zur Welt und zum menschlichen Leben, die verschiedenen Göttergestalten herausbildeten, wurden jene Erzählungen in immer entschiedenerer Umbildung gleichsam zu Charakterbildern des betreffenden Volkslebens, in dessen Kreisen sie sich bildeten;[2]) keineswegs aber können sie ohne weiteres Anspruch auf geschichtliche Geltung in betreff der einzelnen Fakta machen, ganz abgesehen von dem Charakter des

---

1) [Daß auch eigentümliche irdische Lokalitäten, ja selbst menschliche Sitten und Gebräuche der Sage mit der Zeit Stoff bieten konnten, ist selbstverständlich, doch ist derartiges immer mehr sekundärer Art.]

2) [Träger der volkstümlichen Sage sind immer nur einzelne, besonders sinnig angelegte Naturen, sowohl männlichen als weiblichen Geschlechts. Die Masse kennt die Sage, aber pflegt dieselbe nicht; sie wird zu sehr durch den Kampf ums Dasein, wie man sich heutzutage ausdrückt, in Anspruch genommen. So ist es und war es zu allen Zeiten. Bei einer nationalen Entwicklung treten dann neben jenen gleichsam natürlichen Pflegern des poetischen Erbes der Vergangenheit die Dichter und Sänger; mit ihnen gewinnt die immer mehr ins Historische hinüberspielende Tradition eine immer bestimmtere Haltung, — wirkliche Geschichte beginnt aber erst mit der Schrift und dem Aufkommen einer bestimmten Chronologie. Abgesehen von der poetischen, sich an die Phantasie wendenden Sage, läßt unter ihren Einflüssen das Streben nach Wahrheit dann die Anfänge wirklicher Geschichte keimen. Die Sage geht aber trotzdem immer neben der Geschichte her, und wird es stets. Sie giebt, je länger, je mehr die typische Form für die Stimmungen und das

Wunderbaren, der ihnen meist überall anhaftet.[1]) Die hier ausgesprochene Ansicht ist auch erst das Resultat neuerer Untersuchungen, indem es erst durch die Kenntnis der deutschen Mythologie und die Vergleichung derselben mit der verwandter Völker möglich geworden ist, einen tieferen Blick in die Zeit des Entstehens der Mythologie und in das Entwicklungsprincip der sich ihr anschließenden Sagenmassen zu thun. Für die Lösung der Frage, wie man sich das Entstehen der trojanischen Sagen zu denken habe, und was etwa an historischem Inhalt herauszunehmen sei, kommt es aber gerade darauf an, dem eben entwickelten Grundsatz gemäß, erst die mythischen Elemente herauszuschälen, und dann zu sehen, ob für das, was sich als historischen Rahmen oder aufgenommenen historischen Stoff ergiebt, eine geschichtliche Anknüpfung findet. Um aber bei dieser komplicierten Sache desto sicherer vorgehen und die Sache selbst desto anschaulicher machen zu können, will ich zuvor an ein paar einfacheren Beispielen den Prozeß der Mythenbildung und den der historischen Anlehnung entwickeln.

Indem man die Phänomene der Natur, namentlich des Himmels, Wind und Wolken, Blitz und Donner, und in ihrer Mitte Sonne, Mond und Sterne als einer andern wunderbaren Welt angehörend dachte, die einzelnen Erscheinungen aber sich nach Analogie ähnlicher, die man auf Erden sah, zurechtlegte, entstanden *in den kleinen Familien- und Stammeskreisen*, in denen sich das Leben der Völker in früherer Zeit nur bewegte, die buntesten und mannigfachsten Vorstellungen, die sich dann in den Mythen z. T. als *geschichtliche Reminiscenzen* ablagerten, wie man die Wandlungen am Himmel ja eben selbst *als etwas Geschehendes* faßte. Hatte die erste Anschauung

Empfinden, wie die Dinge auf die Volksseele reflektiert haben. Darin liegt ihre Bedeutsamkeit für das Leben wie für die Charakteristik der Völker.]

1) [In diesem *Wunderbaren* liegt aber gerade der *poetische Zauber* der Sage, der sie, wenn sonst die menschlichen Verhältnisse sich in gleichmäßigerer Kontinuität entwickeln, leicht von Geschlecht zu Geschlecht hinüberführt. So sagt auch Strabo schon a. a. O.: „Wenn in einer Sage auch etwas Seltsames und Wunderbares vorkommt, so erhöht dies die angenehme Empfindung, deren Erregung eben das Zaubermittel des Unterrichts ist."]

bloß sich in einfachen Bildern bewegt, wie sie auch dem sprachlichen Ausdruck in paralleler Weise noch hentzutage z. T. zu Grunde liegen, so wurden die Vorstellungen, je eingehender die Beobachtung ward, auch desto umfassender, und größere Mythenkreise waren die Folge einer entwickelteren Anffassung, die z. B. den Verlauf der Naturerscheinungen in dem Wechsel der Jahreszeiten zum Gegenstand hatte. Während von der vereinzelten Anschauung aus einfach z. B. die Blitze als himmlische Schlangen oder glänzende Pfeile, der Donner als das Brüllen eines oder mehrerer hinter den Wolken verborgener Stiere oder als das Rollen eines Wagens angesehen wnrde, so erscheint schon eine Kombination, wenn man im Donnergalopp das Stampfen eines himmlischen Rosses und im Blitz seinen sprühenden Hufschlag wahrzunehmen glaubte, in den Stürmen endlich das Tosen eines Kampfes im Himmel vermutete und schließlich etwa die Sonne sich als das Objekt desselben, als das himmlische Weib, das alles nmwürbe, und das der Preis jenes Kampfes sei, dachte. Was war natürlicher dann, wenn man sie nun im Winter verschwinden, im Frühling wiedererscheinen sah, als daß man meinte, diese Veränderung sei unter ähnlichen Kämpfen vor sich gegangen, wie man sie sonst am Himmel nm dieselbe wahrzunehmen glaubte, und wenn man diese Kämpfe irgendwohin setzte, dann setzte man sie am einfachsten nach der Gegend, wo die Sonne stets wieder herzukommen schien, d. h. in das Land, welches als das eigentliche Sonnenland erschien; ein Moment, auf das ich, nebenbei bemerkt, nachher zurückkommen werde. Hieraus erklärt sich denn anch, wie überall in den Sagen der verschiedenen Landschaften bei einem Volke analoge Elemente hervorbrechen. So haben z. B. viele Gegenden in Griechenland ihren Drachenkämpfer, und meist ist er der Stammvater, wenigstens ein Ahnherr des Geschlechts. Die Herakles, Thesens, Kadmos, Ödipus sind aber aus derselben Vorstellung hervorgegangen, die den Mythos vom Zens und Apollo dann schufen, insofern diese Götter mit den Gewitterdrachen Typhon und Python zu kämpfen hatten. In der Sage des Landes war aber einerseits das Faktnm, die Erzählung von einem Helden, der den Drachen erschlagen, welcher im Gewitter alles zu verschlingen drohte, und der so das Land gerettet zu haben schien, durch die

Tradition an sich zur wichtigsten aller Thatsachen der Vergangenheit und damit der Träger dieser Sage zum Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens des Ortes geworden, wie andrerseits, als man z. B. diesen Kampf dem leuchtenden Sonnenwesen selbst zuschrieb, dieser in den sich stets ernenernden Kämpfen als ein segensreicher himmlischer Schutzherr erschien, der bei den anderen Wohlthaten, die er gewährte, zu einem übermächtigen göttlichen Wesen in der Vorstellung dann anwuchs. Von der Fülle und Mannigfaltigkeit dieser sagenhaften und mythischen Produktion kann man sich nicht leicht eine Vorstellung machen, schnf doch jede Gegend, jede Generation ihr Besonderes und Neues; die beigebrachten Beispiele sollen überhaupt nur die Sache selbst im allgemeinen andeuten. Derartige mythische Elemente muß man also erst in einer Sage beseitigen, ehe man zusehen kann, ob sich für das Übrigbleibende weitere, historisch sichere Anknüpfungspunkte finden, so daß es in dieser Hinsicht zu verwerten ist.

Und sehen wir uns nun von solchem Standpunkt aus die troische Sage und die vom Odyssens an, — denn diese muß man zunächst anseinanderhalten, — so finden sich in beiden eine Menge mythischer Elemente, die den Urkern beider selbst, wie ich behaupte, als rein mythisch darstellen. (S. hierüber weiter unten den Anhang zn dem Aufsatz über die Boiotia.)

[In den oben angedeuteten Principien über das Verhältnis von Sage und Geschichte herrscht in den Hauptpunkten eine Übereinstimmung mit den von J. G. von Hahn in seinen schon oben erwähnten „Sagwissenschaftlichen Studien“ Jena 1876. dann ausführlicher entwickelten Grundsätzen namentlich in betreff der Darstellung v. S. 58 – 66. Hahn hatte eben bei seinem Sagensammeln in einzelnen Teilen Griechenlands analoge Eindrücke empfangen nnd ähnliche Erfahrungen und Beobachtungen gemacht, wie ich s. Z. beim Sammeln der Sagen nnd Volksüberlieferungen im nördlichen Deutschland; die unteren Schichten ländlicher Bevölkerung stehen nämlich fast überall wie in ihrem Leben, so auch in ihrem ganzen Fühlen und Denken sich in den Elementen viel näher als man gewöhnlich glaubt. Von S. 65 der Hahnschen

Darstellung an beginnen allerdings die Differenzen unserer Standpunkte sich dann geltend zn machen. Wie ich schon die meisten seiner Deutungen der Stoffe, welche er im einzelnen dann als auf Naturanschaunng beruhenden „Sagenkern“ bezeichnet, als zu abstrakt und unvolkstümlich verwerfen mnß, vermittelt sich ihm in betreff der weiteren Entfaltung des Sagenstoffes noch das meiste viel zu sehr in der Art, wie es nur für die Formen „litterarischer, auf Grund schriftlicher Fixierung sich fortbildender Entwicklung“ anzunehmen ist. Es fehlt eben ihm, der nur bei einem fremden Volke nnd nnr an einzelnen Pnnkten sammelte, der nnmittelbare Eindruck einer organisch-historischen Gliederung nnd Entwicklung des Sagenmaterials in den verschiedenen Volkskreisen in Analogie zn der sprachlichen Gestaltung in den Dialekten nnd somit die Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Spielarten eines nnd desselben mythischen Elements oder, wie er es nennt, „Sagenkerns,“ im Volke selbst; ferner die Erkenntnis des Fortrückens nnd ev. formalen Umbildens der Sage von Geschlecht zu Geschlecht; vor allem, bei der Beobachtung selbst, das Gefühl einer trotz aller Verschiedenheit der Lebensverhältnisse und der Bildung doch zn Grunde liegenden Homogenität der nnteren mit den betr. oberen Volksschichten, was stets nach physischen und historischen Mittelgliedern zu suchen auffordert und so gleichsam praktisch auf das Verhältnis der „nationalen“ zur „niederen“ Mythologie, wie ich sie nannte, führte, nnd auch schließlich drüber hinans „den analogen Hintergrund des Indogermanischen“, ja überhaupt „des allgemein Menschlichen“ in einer gewissen „realen Kontinnität“ suchen ließ.[1])]

1) [Hentiger Volksgl. zu Anfang. Urspr. d. Myth. I. ff. nnd Vorrede S. IV. vergl. Arnold Ruge. Reden über die Religion u. s. w. Berlin 1875. II. Anfl. S. 9. Mannhardt Antike Wald- und Feldknlte. Berlin 1877. XXII. — Die Frage übrigens, welche Hahn gelegentlich S. 92 aufwirft, „ob ich nicht die atmosphärischen Erscheinnngen des norddentschen Himmels etwas zn ausschließlich zur Grundlage meiner Dentungen erhoben“, hängt mit den obigen Bemerkungen zusammen und findet in denselben ihre Erledigung. Schon einfach aber abgesehen davon, daß ich nirgends von eigenen snbjektiven, sondern nur immer von volkstümlichen, in der deutschen Sprache überhaupt allgemeiner sich bekundenden Anschanungen ausgegangen bin, veranlaßte mich eben die weitere Wahrnehmung des Vorkommens analoger Bilder nnd mythischer Elemente in der Sprache nnd dem Volksglauben der Griechen nnd anderer

Völker den Kreis des Gemeinsamen bei analogen Himmelserscheinungen immer weiter zu ziehen (ohne übrigens damit zunächst immer gleich bei jeder Übereinstimmung eine historische Urbeziehung anzunehmen, welche Frage späteren Erörterungen zweckmäßig zu überlassen schien). So kam es, daß sogar einzelne Arten der Erscheinungen, welche ich mythologisch erschlossen, später erst durch Beobachtungen bestätigt wurden. S. über Zick-Zack-Blitze als ein Gitter, Gehege v. Schulenburg in d. Berl. Zeitschr. f. Ethnol. XIV (39).

Was aber das Hineinspielen des Klimas in die mythische Entwicklung überhaupt anbetrifft, so wird man demselben für gewisse Punkte auch im Sinne v. Hahns Rechnung tragen müssen. Ebenso wie die Ausstattung des Himmels mit gewissen Tieren und Pflanzen irdische Korrelate und ein Land, wo sie sich zusammenfinden, als Heimatland der betr. Mythen voraussetzt, wird man umgekehrt, z. B. bei etwaigen Autochthonen Limas, wo keine Gewitter vorkommen, keine Gewittergötter nach dem Bilde anderer Völker erwarten. Der Begriff Autochthonen muß freilich hinzukommen; bei einer anzunehmenden Einwanderung können nämlich Vorstellungen mitgewandert sein, die in verblaßter oder modificierter Gestalt sich dann gehalten haben. Dies gilt z. B. zum Teil von den ägyptischen Mythen wie von denen der Südsee-Insulaner. Ein schlagendes Beispiel ist auch speciell die Mistel in der Edda, da es auf Island keine giebt.

Desgleichen wird ein in einem Lande schärfer hervortretender Gegensatz zwischen Sommer und Winter mythologisch unter Umständen reflektieren, oder umgekehrt unter den Tropen die alles ausdörrende Sommersonne leicht als ein böses Wesen, der Regengott später als Heilbringer erscheinen. Alles derartige betrifft aber mehr die spätere Entwicklung der mythischen Gestalten, weniger die erste typische Auffassung der atmosphärischen Erscheinungen im allgemeinen. Und da influierte überall auf der Erde der Wechsel von Tag und Nacht mit dem Wandel von Sonne, Mond und Sternen auf den Menschen, ebenso wie er überall in dem ihn anblasenden Winde oder in dem gelegentlich dahinbrausenden, alles vor sich niederwerfenden Sturm etwas Dämonisches, Übermächtiges ahnte und fürchtete. Die Gewitterzone speciell reicht aber daneben sehr weit, und wie sie den Himmel mit einer mannigfachen Fülle lebensvoller Bilder je nach der verschiedenen, mehr oder minder geistig angeregten Auffassung der Menschen phantasievoll ausstattet, so ergiebt sie sich vor allem so recht eigentlich nicht bloß gleichsam als die gemeinsame mythische Urzone der Indogermanen, sondern ebenso auch als das Gebiet, an dessen Beobachtung nicht nur die Phantasie, sondern auch im Fortschreiten der Zeiten die Anfänge der Naturphilosophie sich dann entwickelten.]

XI.

Die ethische Bedeutung der Sage für das Volksleben im Altertum und in der Neuzeit.

1870.*)

Wenn im großen und ganzen das geistige wie sittliche Leben eines Volkes, außer durch seine reale Individualität und die ihn umgebende Natur, bedingt wird durch seine Religion, dann auch durch die sich entwickelnden wissenschaftlichen und künstlerischen Anschauungen wie durch die praktische Gestaltung, welche die politischen und socialen Verhältnisse in Recht und Sitte empfangen: so giebt es doch daneben noch ein Gebiet, in welchem sich vor allem das Gemütsleben eines Volkes von Anfang an gleichsam naturwüchsig entfaltet und welches, selbst wenn die Kultur reicher das Leben entwickelt, doch immer noch in kleinen wie größeren Kreisen einen zwar meist stillen, aber doch oft wunderbaren Einfluß ausübt, — es ist das Gebiet der Sage. Gemeint ist nicht die Sage im antiken Sinne, „jenes Ungeheuer," wie es die alten Dichter nennen, „das anfangs klein und verzagt, bald hoch in die Lüfte sich hebet, nie des Schlafes teilhaftig, so Städte wie Länder durchwandernd, gleich auf Lug und Falsches erpicht, als Botin der Wahrheit." Nicht von dieser Sage, welche auch in der modernen Welt oft unter

*) Vortrag gehalten im evangelischen Vereinshause zu Berlin den 1. Februar 1870. Von der ethischen Bedeutung der alten Sagen und Märchen handelt auch Strabo im I. Buche ausführlich. Er sagt u. a.: „Die unterhaltenden Mythen erzählen wir den Knaben zur Aufmunterung, die abschreckenden zur Warnung." Demgemäß führt er die Mythen auf die alten Gesetzgeber zurück, welche sie in einer weisen Absicht aufnahmen, indem sie auf die sinnliche Natur des vernünftigen menschlichen Wesens Rücksicht nahmen.

dem Deckmantel der öffentlichen Meinung ihre Herrschaft geltend macht und oft ebenso gewaltigen als vergänglichen Charakters ist, soll hier die Rede sein, sondern von der Sage, welche die bleibenden Traditionen eines Volkes umfaßt, wie sie in natürlicher Entwickelnng sich gebildet und als redende Zeugen der Vergangenheit von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt haben und festgehalten worden sind.

Wie jene ein Kind des Angenblicks und der Leidenschaft gleich einem Waldbrande dahinrast durch die Lande und, wenn sie ausgetobt, keine Spur zurückläßt, so ist diese der wohlthätigen Herdflamme zu vergleichen, die im Heiligtnm des Volkslebens ans dem phantasiereichen Sinnen der Menschen ihre Nahrung zieht und, mit keuscher Hand gepflegt, erwärmend wie erleuchtend mit ihrem poetischen Glanze so Herz wie Geist in steter Erneuerung erfaßt und fesselt.

Aber nicht bloß bei Naturvölkern finden wir in der Sage das erste Sinnen und Denken der Menschen in der engsten Beziehung zu ihrer Religion in poetischer, plastischer Gestaltnng historischer Tradition niedergelegt, sondern wenn nicht von anßen die geistige Entwickelung eines Volkes unterbrochen und in andere Bahnen gelenkt wird, so ist es, neben der Religion, die mit ihr ursprünglich meist eng verwachsene Sagenwelt, an deren Bildern der Geist desselben groß wächst und seinen Charakter entfaltet. Woher anders empfingen die griechischen und römischen Dichter, Künstler und Philosophen ihre ersten Anschanungen, an denen sie ihre Ideale und Vorstellungen entwickelten, als ans der Sage, in der gleichsam die Keime von alledem lagen, dem sie in Kunst und Wissenschaft dann selbständige Gestaltung verliehen? Groß geworden an der in der Jngend mit heiliger Scheu aufgenommenen Tradition der Vorzeit und von ihrem poetischen Reize erfüllt, gingen sie unwillkürlich den Spnren nach, die ihnen jene gewiesen und wenn sie auch sich negierend zu einzelnem verhalten, im ganzen war ihr Leben doch in den Kreisen gebannt, in welche der Mythos sie geführt. Wie in Griechenland und Rom, war und ist es noch heut bei den orientalischen Kulturvölkern; die Sage hat ihrem Geist den ersten Stempel aufgedrückt, den ihr späteres Leben nicht verleugnet. Ja selbst in unserm modernen, durch das Christentum,

klassische Bildnng wie durch die Erfindung der Buchdruckerkunst so bedeutsam umgestalteten Kulturleben hat die Sage einen stillen Platz nicht bloß behanptet und bedeckt noch immer wie ein frischer, blumenreicher Wiesenteppich das Volksleben in seinen verschiedenen landschaftlichen Kreisen, daß es in dem poetischsten Schmelze erglänzt; oft erblüht sie auch noch zu wunderbaren Gebilden, welche mit ihrem Zauberduft das ganze Volksleben berühren und in ihre Kreise und Anschauungen hineinziehen und fesseln. Sind gleich die großen Kreise geistigen Lebens ihr jetzt meist durch die ganze Kultur, namentlich durch die Litteratur und moderne Schnlbildung entzogen, so hat sie doch noch eine Heimat vor allem in den ländlichen Volkskreisen sich erhalten, welche mehr oder weniger den natürlichen Charakter sich bewahren, und spiegelt dort in der wunderbaren Zähigkeit der Tradition das Denk- und Empfindungsleben der ältesten Zeiten wie der Gegenwart wieder. Denn wie die Menschheit in gewissem Sinne nie altert, sondern mit jedem Geschlecht sich ihr Leben erneut und in frischem Jugend- und Hoffnungsglanze erstrahlt, so ist es anch mit der Sage. *Die alten Überlieferungen werden mit jeder Generation wieder jnng*, kleiden sich, so weit es not thut, in die nenen zeitgemäßen Formen oder nehmen neue Elemente in sich anf und gleichen in dieser Hinsicht einem Urwalde, dessen Blätter das frischeste Grün zeigen, während die Stämme, die hindurchblicken, davon Zeugnis ablegen, daß er viele Generationen der Menschen kommen und gehen sah nnd aus den fernsten Urzeiten zn uns herüberreicht. Es sei mir vergönnt, hiervon ein Beispiel statt vieler zn geben und gleichzeitig etwas genauer auf die verschiedenen in den Sagen zur Geltung kommenden Elemente einzngehen.

Überall tritt dem Wanderer in deutschen Landen, namentlich in waldreichen Gegenden, noch die Sage vom wilden Jäger entgegen, der des Nachts angeblich seinen Weidruf hören läßt oder unter Hundegebell tosend durch die Luft einherzieht. *Der Ursprnng dieser Sage weist anf die fernste Heidenzeit hin*; das *Wesen*, wovon jetzt nur noch als von einem Gespenst und halb ungläubig erzählt wird, *galt vor Jahrtausenden als eine Gottheit*, an die einst unsere Urväter in ihren vorhistorischen, asiatischen Jagdrevieren wie alle ihnen verwandte

indogermanischen Völker glaubten und die sie im Unwetter am Himmel wie eine wilde Jagd hinziehend wähnten. In der Finsternis, welche das Gewitter heraufführt, glanbte man nämlich zunächst diesen Nachtjäger, wie man ihn auch wohl noch nennt, zu erblicken. Im Wolkenzug schien der Jagdzug dahinzurasen, im Sturm henlten die Hunde, im Blitz warf der himmlische Jäger seine Keule oder Lanze, im Donner ließ er seinen Weidruf erschallen. Das waren Natnranschauungen und Vorstellungen von Jägervölkern. Als mit fortschreitender Entwicklung andere Anschauungen dieses Naturbild verdrängten, da blieb der alte Glaube noch an einzelnen Erscheinungen der Nacht, die dazu paßten, haften, und wie diese Sagen dem Volk aus ihrer fernen asiatischen Heimat dann gefolgt sind in ihre neuen Wohnsitze, so haben sie dasselbe noch weiter in ihrer historischen Entwicklung bis in die neusten Zeiten begleitet. Die Sage ist dem Leben der Völker still nachgegangen. Die Namen, mit welchen man den wilden Jäger noch jetzt in den verschiedenen Teilen Deutschlands bezeichnet, zeigen uns neben den alten Götternamen die verschiedensten historischen Persönlichkeiten von den Zeiten der Völkerwanderung bis auf die hentigen Tage. Wenn im nördlichen Deutschland, in Holstein und Mecklenburg, sich der Name des alten Gottes in dem erwähnten Aberglanben noch erhalten hat, indem man hentigen Tages noch wohl bei nächtlichem Sturm und Unwetter den Ausdruck hört „de Wode jagt,“ so hat sich in der Lansitz, wie schon Fichte berichtet, der Name des Dietrich von Bern dafür substituiert, in den Vogesen der des Helden Roland aus der Zeit Karls des Großen, und so weist fast jeder Landstrich einen andern historischen Namen auf; in der Gegend von Prenden in der Mittelmark läßt man sogar den alten Sparr, den Sieger von Warschau ans der Zeit des großen Kurfürsten, mit der wilden Jagd ziehen.

Aber nicht bloß die Reste des alten Heidentums — wie wir an diesem Beispiel gesehen — leben so, sich immer wieder verjüngend, in den Sagen der Völker fort, die lokalen Umgebungen wie das historische Leben der Völker selbst weckten immer von neuem den sagenhaften Trieb und fort und fort spinnt die Tradition ihr wunderbares Ge-

webe. In ersterer Hinsicht sind es besonders wunderbare Naturbildungen, welche die Phantasie der Menschen zu allen Zeiten angeregt haben und anregen, oder auch wohl dem Volke fremdartige Produkte der Kunst, die es nicht versteht. Die Sage von der Roßtrappe im Harz steht in dieser Beziehung nicht isoliert da; auf Ceylon glaubte der Buddhist in einer Vertiefung auf der Höhe des Adamspik, die wenn auch in großen Dimensionen eine menschliche Fußspur wiederzuspiegeln schien, den Fußstapfen Buddhas zu erblicken und ließ von dort ihn gen Himmel gefahren sein. Und als der Muhamedanismus nach Indien kam, der nichts von Buddha wissen wollte, fand der gläubige Muhamedaner darin Adams Spur, den er wie der Talmud sich als einen riesenhaften Urmenschen vorstellte und gab der Stätte den Namen Adamspik, den sie noch heut in der gebildeten Welt führt. Wie durch ganz Deutschland die Sage von einzelnen, mitten aus dem Flachlande sich erhebenden Hügeln erzählt, „ein Hünenmädchen habe einst daselbst diesen oder jenen See zudämmen wollen und Erde in ihrer Schürze dazu herbeigetragen, da sei ihr das Schürzenband gerissen und die Erde dort niedergefallen, daß jener Hügel entstanden," so ließ griechischer Aberglaube den Lykabettos auf ähnliche Weise entstanden sein. Athene wollte, heißt es, zur Befestigung der Akropolis einen Berg von Pallene herbeiholen, ließ ihn aber unterwegs aus Schreck über die Verkündigung einer Krähe hinfallen, und da blieb er liegen, — das war der Lykabettos.

Der Wissensdrang im Menschen arbeitet nämlich auf die verschiedenste Weise. Wo das Volk sich etwas nicht auf dem Wege einfacher Überlegung und der Vernunft erklären kann, da nimmt es seine Phantasie zu Hülfe und spinnt aus Wahrheit und Dichtung ein Gewebe, das seinem Sinnen wenigstens eine Art poetischer Befriedigung gewährt. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht für die Mythen- und Sagenbildung die Zeit, als das Christentum zu den europäischen Völkern kam. Für die gewöhnlichen Naturerscheinungen, für alles Wunderbare, was den Menschen umgab, bot es keine neue faßliche Lösung. Da zog die Phantasie der Menschen den Teufel, wie anderseits die Engel und die Jungfrau Maria zu neuen Vorstellungen von alledem herbei oder wandelte die alten heidnischen

Gestalten in christliche Heilige um und, was sie auf jene bezogen hatte, bezog sie auf diese. Das Gewitter schien zum Beispiel ein Satanswerk, und Gott der Herr schien den Teufel in demselben zu bekämpfen und zu verfolgen, die Sonne ward zur Himmelskönigin, der Regenbogen zu ihrem leuchtenden Gürtel, die Sterne zu Augen der Engel, groteske Steinbildungen hatte der Teufel aufgeführt, in St. Denys anderseits lebt der alte griechische Dionysos fort, wie aus dem slawischen Swantewit ein St. Vitus wurde.

Aber auch gewaltige Ereignisse, gewaltige Persönlichkeiten ließen ihre Spuren in der Tradition zurück und gaben und geben der Sage Anknüpfungspunkte. Doch frei verfährt die phantasievolle Tradition mit ihnen. Wie Dietrich von Bern in der Nibelungensage mit Attila in Verbindung gebracht wird, Karl der Große einen Kreuzzug unternimmt, an welche Unternehmungen man doch erst drei Jahrhunderte später dachte, so wird Joachims I. Bruder, Markgraf Johann in der Neumark, ja der alte Dessauer zu einem Zaubermeister, der mehr konnte als Brot essen, wie das Volk sich ausdrückt. Alles nämlich dient nur dazu, um die Vorstellungen, die das Volk erfüllen, um die Ideeen, die es klarer oder unklarer beherrschen, zum Ausdruck, zur Darstellung zu bringen. So kommt es, daß, während zunächst die Sagen in ihrer landschaftlichen Zersplitterung oft nur einen poetischen Reiz und lokale Bedeutung haben, sie, von dem gesamten Volksgeist ergriffen, nicht bloß ein tiefsinniger Ausdruck des gesamten geistigen Denkens und Fühlens des Volks werden, sondern auch all sein Ahnen und Hoffen sich in ihnen ablagert. Wie ein Januskopf zeigt dann die Sage gleichsam ein doppeltes Antlitz, das eine gehört der Vergangenheit, das andere der Gegenwart an, das eine spiegelt die Vorzeit des Volkes ab, das andere blickt sinnenden, phantasievollen Auges in die Gegenwart, wie in prophetischer Ahnung in die Zukunft. Die Sage von Friedrich Barbarossa, der nicht gestorben, sondern nur verzaubert in den Tiefen des Kyffhäuser sitzt und wiederkehren werde, wenn Deutschland in großer Not, war ursprünglich nur eine thüringische Lokalsage, wie man ähnliche vom Kaiser Heinrich bei Goßlar, vom Kaiser Karl im Untersberge erzählte u. s. w., aber der Einheitsdrang des deutschen Volkes knüpfte sich an sie, sie wurde ein konkreter Ausdruck des Glaubens und Hoffens, das

im Volke lebte, Dichter liehen ihr Farbe und lanz, — die Jugend lernte es in den Schulen; so wurde sie zum geistigen Träger eines Gedankens, der sich immer tiefer und tiefer dem Volke einbildete. Der Einfluß derartiger Dinge ist ganz unberechenbar, sie werden ein integrierender Teil des Volkslebens, halten den Geist des Volkes in bestimmtem Sinne wach und banen so mit ihren prophetischen Bildern der Zukunft eine Brücke. Nehmen wir ein anderes Beispiel, dem wir ebenso die Erfüllung wünschen möchten, wie unsere Kyffhäuser-Sage mit Gottes Beistand sich zu erfüllen im begriff ist. In Konstantinopel geht unter den Griechen, wie mir erzählt worden, die Sage, „als vor vierhundert Jahren die Türken die Stadt eroberten, habe der Priester in der Sophienkirche gerade das Abendmahl gereicht. Da hätten sich die Thüren des Allerheiligsten geschlossen, damit die heilige Handlung nicht durch die Ungläubigen entweiht werde. Wenn das Kreuz dermaleinst wieder statt des Halbmonds auf der alten Sophienkirche prangen werde, würden die Thüren sich öffnen, und das Abendmahl vollendet werden.“ In dieser Sage liegt eine Hoffnung, eine Verheißnng für das griechisch-christliche Volk, deren zauberhafte Wirkung von jeder Mutter, die sie ihren Kindern erzählt, erneut und wahrlich nicht ohne Wirkung ihren Gemütern eingepflanzt wird; die unscheinbar kleine Sage wird zum Unterpfand eines dereinstigen nationalen und religiösen Wiederauflebens des Volks.

Wenn ich eingehender heut speciell von dem ethischen Einfluß, welchen die Sage im Altertum und zum Teil auch noch in der Neuzeit auf das Volksleben ausübt, ein Bild zu entwerfen versuchen und Ihre geneigte Aufmerksamkeit dafür erbitten möchte, so verhehle ich mir nicht das Ungünstige und die Schwierigkeit der Lage, welche dieses Thema gerade für einen derartigen Vortrag mit sich bringt. Das ganze Gebiet, in das ich Sie einladen möchte mir zu folgen, liegt trotz alles Einflusses, den es in der Stille auf das Leben der Völker ausgeübt hat und noch ausübt, nicht bloß scheinbar abseits von der großen Heerstraße des Entwicklungsprozesses der Menschheit, den der Gebildete vor allem in seinen Hauptstationen gleichsam kennen zu lernen sich bemüht; die volkstümlichen Formen bieten sogar einen gewissen Gegensatz zu jener geistig aristokratischen Atmo-

sphäre, innerhalb welcher der Fortschritt der Menschheit sich zunächst dem Auge darstellt und denen das Kulturleben der Städte und unsere ganze sonstige geistige Bildung und Anschauung näher bringt. Nichtsdestoweniger aber ist die Erkenntnis dessen, wie sich die Ansätze geistigen Lebens in den volkstümlichen Kreisen einer Nation entwickeln und entfalten, für jeden, der eingehender in den Entwicklungsgang der Menschheit eindringen oder überhaupt nur dem eigentlichen Volksleben irgendwie näher treten will, von der höchsten Bedeutung, wie auch anderseits ja die materielle wie geistige Kraft eines Volkes aus dem vollen Strom des natürlichen Volkstums stets sich erneut und neue Nahrung zieht, und die Heroen der Menschheit, an denen man den Fortschritt derselben zu messen pflegt, immer gleichsam nur die Träger und die Typen jenes sind, die, was der Volksgeist klarer oder unklarer in sich trägt, in geistiger Concentration zur Darstellung und Geltung bringen. Wenn aber die Überzeugung von der Bedeutung des Volkstums an sich als Typus menschlicher Art, welche in ihm zur Erscheinung tritt, und von der Wechselwirkung zwischen dem volkstümlichen Leben einer Nation und den aristokratischen individuellen Gestalten, die sie auf dem Gebiet der Litteratur, Kunst, überhaupt des öffentlichen Lebens produciert, mich in etwas ermutigt, in diesem Kreise die Aufmerksamkeit auf den angeregten Gegenstand zu lenken, so wird dies noch dadurch gemehrt, daß gerade der Verein, in dessen Räumen wir heute versammelt, eine sittliche Einwirkung auf das Volksleben bezweckt, und wenn auch das Christentum der Ausgangspunkt und Mittelpunkt seines Strebens ist, so doch anderseits die Neuzeit und namentlich das Nähertreten der inneren Mission an das Volksleben selbst die Einsicht schon lange in weiteren Kreisen gereift hat, daß auch die natürlichen, wie nationalen Regungen und Elemente im Volke als ein Teil seines geistigen Lebens umsichtig zu beobachten und zu berücksichtigen seien. Hat doch auch der Hamburger Kirchentag im Jahre 1858 in den Kreis seiner Betrachtungen die Frage gezogen, wie die Kirche, Schule und alle Gebildeten, die im Bewußtsein ihrer Verpflichtung gegen Gott und ihre Nebenmenschen sich wie Sokrates auf den Posten gestellt ansehen, um für das Beste des Volks zu wachen, sich einem andern Teile des volks-

tümlichen Wesens, nämlich dem sogenannten Aberglauben und allen damit zusammenhängenden Gebräuchen gegenüber zu verhalten haben.[1]) Neben ihm nimmt die Sagenwelt aber doch noch eine ganz andere Stellung schon wegen ihres überall hervortretenden poetischen Charakters ein. Sie ist ja so recht eigentlich ein Stück Volks- und Familien-Erbe, das sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Die Sagen seiner Heimat vergißt der Mensch nie, und ruhten sie auch jahrelang unter des Lebens Stürmen und Treiben in der Tiefe seines Geistes, wenn die Saiten zufällig einmal wieder angerührt werden, so klingt es herauf in der Erinnerung; vor allem erwachen, wenn die Eltern in ihren Kindern wieder jung werden, dann jene Jugendreminiscenzen und was sie selbst einst mit empfänglichem Sinn als eine liebliche Mitgabe empfingen, das überliefern sie von neuem dem folgenden Geschlechte. Den stillen Einfluß aber, den die Sage gerade in ethischer Beziehung auf die Menschen ausgeübt hat und noch ausübt, zu erfassen und zu verstehen ist nicht leicht. Denn einmal erscheint derselbe nicht koncentriert, sondern in tausenden von Beziehungen individualisiert, dann erwächst anderseits gerade für gebildete Kreise eine große Schwierigkeit des richtigen Verständnisses schon einfach in den Hindernissen, die gerade die Bildung denselben bereitet. Giebt man gleich vom kirchlichen, namentlich vom evangelischen Standpunkt für jeden natürlichen Menschen den Begriff des alten Adam zu, der in ihm sich rege, so bringt doch anderseits der Umstand, daß, wenn auch nur äußerlich, ein gewisser Grad von Religion und Bildung überall und namentlich bei christlichen Völkern zu Tage tritt und anderseits jeder sittliche Mensch bemüht ist, alles Gemeine von sich und seinen Kreisen fern zu halten, die Folge mit sich, daß faktisch jeder mehr oder weniger geneigt ist, eine relative Güte als mit der menschlichen Natur unmittelbar verbunden und ihr angeboren zu erachten. Und doch zeigt uns eine

1) Auf Veranlassung des „Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“ trat der Verf. s. Z. auch selbst in Besprechungen und Verhandlungen deshalb mit dem Referenten Prof. Dr. Wuttke, dem dann so zahlreiches Material aus allen Teilen Deutschlands zufloß, daß unter seinen Händen die eingehendste Sammlung „Deutschen Volks-Aberglaubens der Gegenwart“ entstand. I. Ausg. 1860. II. 1869.

vorurteilsfreie und eingehende Kulturgeschichte gerade das Umgekehrte. Von Natur ist der Mensch ein sinnliches, seinen Begierden und Leidenschaften unterworfenes Wesen zu allen Zeiten gewesen und wird es stets sein, insoweit nicht von außen an ihn herantretende Momente seinem Denken und Empfinden eine andere Richtung geben, mögen es Gewohnheiten, Gebräuche, Sitten oder Anfänge religiöser Vorstellungen sein, die den alten Adam zu einem Wesen erziehen, welches des Namens eines Menschen würdig ist. Eine Ethik des Menschengeschlechts in umfassendem Sinne ist in dieser Hinsicht noch eine Wissenschaft der Zukunft, wenn auch durch die neueren kulturhistorischen Studien in das Bereich baldiger Möglichkeit gerückt. Natürlich würde es sich nach dem skizzierten Standpunkt dabei nicht bloß um eine Darstellung der verschiedenen Völker als Spielarten gleichsam des allgemein Menschlichen auf ethischem Gebiet handeln, sondern darauf käme es an, den Gegensatz der natürlichen Menschen in bezug auf die durch sittliche und religiöse Einflüsse modificierten und namentlich gegenüber der von dem Christentum wieder- oder neugeborenen Menschheit in aller Schärfe zu erfassen und die mannigfachen Entwickelungsphasen dieser und jener Welt darzulegen. Es käme darauf an zu entwickeln, wie bei den Naturvölkern unter dem Ringen um die leibliche Existenz und Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse menschliches Empfinden und Denken in Gebräuchen und Sitten allmählich zur Geltung gekommen und diese zu Zuchtmitteln für die Erziehung und Weiterbildung kommender Geschlechter geworden, es aber immer nur zur Vergeistigung menschlichen Wesens in einzelnen Richtungen gekommen, bis das Christentum eine totale Neuschöpfung der gesamten Menschen angebahnt; wie aber trotzdem es stets im Kampf mit der Menschheit bleibe und bleiben werde, so lange es Menschen giebt; denn mit jedem Geschlecht werden, wenn auch unter dem Firnis der überlieferten Kultur, immer doch die alten Naturmenschen wiedergeboren und nur durch die Erziehung relativ modificiert.

Wenn in diesen Gegensätzen und der Betrachtung der daran sich reihenden Entwicklungsphasen und der dieselben zeitigenden

Elemente die kulturhistorische, theologische wie politische Bedeutung derartiger Studien liegt, so erschien eine etwas eingehendere Ausführlichkeit auf diese Sache hier gerechtfertigt, weil, um die ethische Einwirkung der Sage auf das Leben der Menschen annähernd zu zeichnen, wir nicht bloß für das Altertum, sondern für die in jeder Generation sich verjüngende Menschheit den Standpunkt des alten Adam, eine gewisse *tabula rasa* in betreff ethischer Empfindungen und Entschlüsse als vorhandenes Substrat für jede Generation in Erwägung ziehen müssen, um eben die Einwirkung sittlicher Einflüsse irgend welcher Art, namentlich also auch — wovon wir reden, — die der Sage nicht zu unterschätzen. Denn nicht bloß eine Fülle von Ideeen werden dem Volke durch die Sagenwelt vermittelt, sondern überhaupt ein menschlich ethischer Einfluß auf dasselbe durch jene ausgeübt, indem gerade in der empfänglichen Jugendzeit in den Sagen dem Menschen eine Reihe typisch-ethischer Gestalten näher gebracht werden, die, je mehr sie mit gläubigem Sinne erfaßt werden, bestimmend auf ihre Geistesrichtung einwirken. Ist nämlich schon vorher in der Charakteristik der Sagenmassen angegeben worden, daß in ihnen einmal die aus Naturanschauungen entstandenen mythologischen Elemente, dann wunderbare Natur- oder Kunstbildungen und endlich historische Reminiscenzen sich kreuzen, so sind dies alles nur die Elemente, welche der Volksgeist dann menschlich ethisch gestaltet und zwar um so mehr, je mehr ein Volk sich selbst geistig entwickelt. So wird der Sagenstoff zum Träger sittlicher Gedanken, und was vereinzelt zunächst im Volke als ideales Bild auftaucht, wird durch die plastische Gestaltung zur typischen Form, die nun als ideales Vorbild für die nachfolgenden Geschlechter wirkt. Denn das Beispiel ist von jeher der beste Zuchtmeister für die Menschen gewesen.

Gestatten Sie mir nun annähernd ein Bild von den mannigfachen ethischen Einflüssen zu geben, welche die Sagenwelt bei einem Volke des Altertums ausgeübt hat, und dann auf unser eigenes deutsches Volk etwas näher in dieser Hinsicht einzugehen. Als Beispiel für jenes wähle ich das griechische. Welche Menge von Lokal- und National-Sagen, welche reiche Fülle von

Heldenkraft und menschlich-edlen Empfindens und Denkens tritt uns hier entgegen! Freilich müssen wir nach unserm Standpunkt absehen von den verklärten Gestaltungen, welche die Dichter den Volkssagen verliehen, und uns einfach an die volkstümliche Gestalt der Sagen halten, die aber den Kern des ethischen Gepräges schon erkennen läßt, den dann die Dichter künstlerisch entwickelten und im poetischen Gewande darstellten. Die Heroenzeit erstarkte zunächst an den Vorbildern eines Herakles, Theseus und anderer Stammeshelden, welche das Land von Ungeheuern gereinigt haben und dadurch zu Wohlthätern des Menschengeschlechts geworden sein sollten. Wie — um die Sache an einem näherliegenden Beispiel darzulegen — aus den Erinnerungen an den Tag von Fehrbellin und den Kämpfen des siebenjährigen Kriegs Preußen z. Z. seine Nahrung nnd Kraft schöpfte, um den Kampf mit einem Napoleon zu bestehen; gaben der Kampf um Theben, der trojanische Krieg, der Argonautenzug, des Achill Thaten wie des Odysseus Abenteuer bei den Griechen die Vorbilder her für die heranwachsenden Geschlechter, in Kühnheit und Klugheit jeder Gefahr zu trotzen nnd es den Vorfahren gleich zu thun. Die Küsten des Mittelmeers sind die Zeugen geworden ihrer Thaten und reden von den Früchten, die jener Geist zeitigte. Man muß sich nur die Macht des Beispiels vergegenwärtigen, sowie der Schwungkraft und des Thatendurstes, der zu allen Zeiten bei edleren Nationen die Jugend erfaßt. Wie hier, so wirkten überall die Vorbilder der Sage. Wer, um wieder zunächst ein näherliegendes Beispiel zu wählen, des Einflusses gedenkt, den das sittliche Vorbild der schönen Ehe Friedrich Wilhelms III. mit der seligen Luise auf das preußische und deutsche Volk, die Luft vergangener Zeiten gleichsam reinigend, ausgeübt, wird es zugeben müssen, daß das Vorbild der treuen Penelope in den Herzen vieler griechischer Frauen angeklungen hat, wenn die Versuchung an sie trat, des lang abwesenden Gatten zu vergessen, den fremde Meere fern hielten. Und wenn sie noch schwankte, dann führte ihr die Sage aus der Unterwelt den blutigen Schatten der Klytämnestra herauf und erzählte ihr von den Greueln, die ihre Untreue auf das ganze Haus gehäuft. Man müßte an der Fähigkeit der menschlichen Natur für edlere Empfindungen verzweifeln, wenn man glauben sollte, derartige Bilder seien wirkungslos an dem Volks-

geiste vorübergegangen. Läßt sich gleich ein derartiger Einfluß nicht statistisch feststellen, er ist dagewesen und wird zu allen Zeiten sich geltend machen. Und sehen wir weiter, — welch eine Fülle ethischer Familienbilder tritt uns noch sonst in der griechischen Sage entgegen! Den Orpheus trieb die Liebe zur Gattin, die Schrecken der Unterwelt aufzusuchen, um sich die Geschiedene wiederzuholen; für den Gatten Admet gab sich Alkestis dem Tode hin. Als Ideal der Kindesliebe stand der *pius Aeneas* da, der den gelähmten Vater, welcher sich nicht mehr rühren konnte, aus den Trümmern des rauchenden Troja mit Gefahr des eigenen Lebens trug. Bruderliebe spiegelte sich in dem Verhältnis der Dioskuren wieder, von denen Pollux sich eines Teils seiner Unsterblichkeit entäußerte, um an ihr den Bruder teilnehmen zu lassen. Freundschaft zeigt sich in dem Verhältnis eines Orest und Pylades, eines Theseus und Peirithoos. Wenn in diesen Sagen schon eine Fülle schön-ethischer Empfindnngen keimt, so werden wir uns des Gegensatzes zur sittlichen Roheit, welche das Leben der Griechen in seinen Anfängen zeigt, bewußt, wenn wir jener Versittlichung namentlich der Familienverhältnisse, wie sie in den vorher erwähnten Sagen hervortritt, den Charakter gegenüberstellen, den die alten Göttermythen, also die Zeit zeigt, wo jene entstanden, wo man die Naturerscheinungen als derartige Handlungen mit gläubiger Phantasie auffaßte. Man muß nur absehen von dem, — und ich hebe dies ausdrücklich hervor — was griechische Poesie und Kunst, überhaupt das Kulturleben, aus den Göttergestalten später gemacht hat. Die Mythen, die uns den Ursprung der Gestalten selbst künden, zeigen jenen Charakter einer roheren Zeit. Der Mythos von der Unthat des Kronos am Uranos oder des Zeus am Kronos konnte nur entstehen, wo das allgemein ethische Gefühl oder der Begriff der Gottheit auf einer so niedrigen Stufe stand, daß man nichts dabei fand, von Göttern derartiges auszusagen. Die Mythe konnte Zeus nnd Here nur zu einer Zeit als Geschwister und Eheleute schildern, wo die Volkssitte noch nicht daran Anstoß fand, ja selbst das ganze eheliche Verhältnis beider, wie es selbst Homer noch schildert, das Verhalten des Zeus zu seinen Kindern, zu seiner eigenen Tochter Persephone, der er nachstellt, oder zu seinem Sohne, zum Hephäst, den er

aus dem Himmel ergrimmt herabschleudert, so gemildert dies auch wieder durch die homerische Darstellung erscheint, weist auf rohe Zeiten hin, wo man nach der Auffassung der Himmelserscheinung derartiges unter den Himmlischen vorgehend wähnte und nichts dabei fand. Diese Kehrseite der griechischen Mythologie, welche nur durch Homers, überhaupt der Dichter und Künstler Ideale verdeckt ist, zeigt einen von dem ethischen Standpunkt eines großen Teils der übrigen Sagenwelt so verschiedenen, in sittlicher Hinsicht geradezu noch so rohen Charakter, daß man an der letzteren einen deutlichen Gradmesser für den inzwischen eingetretenen, von den Sagen mitgetragenen ethischen Fortschritt hat. Hören wir zur Bestätigung dieser meiner Ansicht die Alten selbst über jene Göttergeschichten urteilen. „Solche Dinge sagen sie," sagt z. B. der Redner Isokrates, „von den Göttern, welche niemand von seinem Feinde zu sagen wagen würde. Denn sie beschimpfen sie nicht bloß durch Beilegung von Diebstahl, Ehebruch und Tagelöhnerei bei den Menschen, sondern auch durch Beilegung vom Verschlingen ihrer Kinder, Vergewaltigen der eigenen Väter und anderer sinnlicher Laster der entsetzlichsten Art." Plutarch sucht sich dem gegenüber durch ethische und physische Erklärung der anstößigen Sagen zu retten; denn, sagt er: „Wären dieselben buchstäblich zu verstehen, so müßte man vor dem Munde, der solches sagte, ausspeien und ihn verfluchen." — In welchem lichten Glanze erscheint nun nicht den rohen Göttermythen gegenüber, auf die ich hingedeutet, z. B. die Ödipus- und Orest-Sage, in denen, was dort als natürlich und ungestraft gilt, gerade umgekehrt mit dem entsetzlichsten Fluche behaftet erscheint. Ebenso haben die Göttermythen noch ihre Freude am verschlagenen Hermes und lassen ihn Diebstahl und Meineid begehen und den Götterkönig Zeus selbst noch der Verschlagenheit seines Kindes sich freuen; die Heroensage aber läßt den Tantalos ebenderselben Dinge halber in der Unterwelt mit ewigem Durste gequält werden. Derartige Gegensätze ließen sich noch mehr anführen; sie zeigen, wie die sich entwickelnden ethischen Empfindungen in den Sagen gleichsam arbeiteten und sich weiter und weiter gestalteten und dann auch nach Kräften wiederum auf das Volksleben wirkten. Schon allein diese Ge-

stalten, wie die eben berührte des Tantalos, zu der sich ein Sisyphos, die Danaiden und andere stellen, mußten im Volke den Glauben an ein künftiges Fortleben und an eine Strafe der Übelthaten wecken nnd nähren. Ebenso warnte die Sage von der Niobe vor Hochmnt, die Sagen von der Prokris und dem Kephalos oder von Deianeira nnd Herakles vor Eifersucht. Giebt es doch nichts Ergreifenderes, als wie Deianeira, von Eifersucht verblendet, sich vom Kentauren Nessos verleiten läßt, dem Herakles ein mit des Nessos Blute getränktes Gewand zu übersenden, um sich seine Liebe zu gewinnen, und daß sie nun es erleben muß, daß der Gegenstand ihrer Zärtlichkeit gerade dadnrch unter den gräßlichsten Qualen stirbt. Es würde Eulen nach Athen tragen heißen, wollte ich noch mehr Beispiele häufen; die ganze griechische Sagenwelt zeigt eben fast überall ein solch ethisches Gepräge in poetischem Gewande, so daß sie dann in Verbindung mit griechischer Poesie und Knnst einen Zauber ausübt, dem kein empfindendes Herz widerstehen kann nnd der Griechenland selbst als die ideale Jugendwelt der Menschheit erscheinen läßt.

Wenden wir nun den Blick zu unserm eigenen Volke. Auch die Dentschen hatten eine Sagenwelt, welche sich parallel mit ihrer Götterwelt entfaltet hatte. Aber wie das gesamte geistige Leben der Germanen dnrch das Christentum und die antike Bildung in nene Bahnen gedrängt wurde, so wurde auch mit dem Heidentum das Leben der nationalen Sagen gebrochen. Seit dreißig Jahren hat sich dentsche Wissenschaft die Aufgabe gestellt, die alte dentsche Welt dem jetzigen Volke wieder näher zu bringen, aber der Faden ist einmal abgerissen und nicht wieder anzuknüpfen. Nnr eben in den Kreisen der Gebildeten ist es möglich gewesen „die Kenntnis“ dieses Teiles der Vergangenheit des eigenen Volkes zu fördern, nicht aber es wieder als ein fruchttragendes Reis auf den großen Baum deutscher Nationalität zu verpflanzen. Nichtsdestoweniger sind die Gestalten der Nibelungen- und Gndrunsage so großartig, die psychologischen Entwicklungen in den Charakteren eines Rüdiger, einer Kriemhild wie einer Gudrun so gewaltig, so ächt deutsch, daß sie als Repräsentanten einer großartig angelegten Vorzeit ihre Bedentung nicht verfehlen. Aber ihre Kenntnis wird nur durch die Litteratur vermittelt, sie entbehren der lebendig frischen Überlieferung von Ge-

schlecht zu Geschlecht. Diese ist nur dem deutschen Märchen und den vereinzelten Volkssagen verblieben, die dann freilich zum Teil auch wieder durch neuere Dichter in weiteren Kreisen bekannt und so zu einer Art Gemeinbesitz des gebildeten Teils des deutschen Volkes geworden sind. Halten wir unter den letzteren eine Umschau und sehen nach den ethischen Einflüssen, die sie auf jedes heranwachsende Geschlecht ausüben.

Wie die Märchen vom Rotkäppchen, Schneewittchen und Dornröschen heute noch dem deutschen Kinde in Nord und Süd fast als die erste geistige Gabe geboten werden, giebt es gemeinsame Volkssagen nicht; in einzelnen Teilen und Schichten des Volks cirkulieren zwar noch die Geschichten vom hörnernen Siegfried, der schönen Genovefa und dem ewigen Juden und dergleichen mehr, aber wenn es gleich auch auf Jahrmärkten als fliegende Blätter, gedruckt in diesem Jahr, immer wieder und wieder ins Volk dringt, so ist doch die Scenerie im ganzen nicht allgemein genug, zu sehr specifisch mittelalterlich, als daß von mehr als einem künstlich erhaltenen Leben derselben die Rede sein kann. Anders ist es mit den lebendigen Volkssagen in den einzelnen Landesteilen. Um sie kümmert sich keiner, sie pflanzen sich aber von Geschlecht zu Geschlecht fort, beherrschen nach wie vor die Anschauungen namentlich der Jugend und sind und bleiben ein Stück ihrer Heimat für das ganze Leben. Wie steht es aber mit ihnen in ethischer Beziehung? Die eigentliche deutsche Volkssage, wie sie sich landschaftlich erhalten hat, teilt sich in zwei große Klassen. Wie schon zu Anfang erwähnt, umfaßt die eine Reminiscenzen des alten Heidentums und ist gleich in Süd wie Nord vorhanden; die andere gehört dem Mittelalter an und spiegelt dessen Leben wieder. Die letztere ist besonders stark vertreten am Rhein und in Süddeutschland, dem eigentlichen Sitz des deutschen Mittelalters mit seinem Rittertum und seiner Poesie. Beide sind voll ethischer Momente, freilich müssen wir nicht in der ersteren, der überwiegenden Masse, einen Aufbau einer Ethik erwarten, wie uns die griechische Sage zeigte. Denn einmal hatte das deutsche Heidentum mit seinen Sagen ebensowenig wie das deutsche Volk selbst aus sich heraus einen solchen Entwicklungsgang durchgemacht wie das griechische, als seine Nationalität,

wenn auch nicht gebrochen, so doch durch Christentum und Romanismus modificiert wurde, dann auch hat die durch jene Elemente gezeitigte sittliche und geistige Bildung gerade nur in den niederen Volksschichten die Kontinuität mit der alten Götter- und Sagenwelt bestehen lassen, und schließlich stellte gerade das Christentum dem Heiden eine besondere Ethik auf, die alles, was in dieser Hinsicht nicht zu ihren vollendeten Forderungen paßte, bannte. Nichtsdestoweniger zeigt die deutsche Volkssage in ihrer großen Mannigfaltigkeit die reichsten ethischen Ansätze und Bezüge. Ich will versuchen nach gewissen Gruppen eine Übersicht davon zu geben.

Voraufschicken möchte ich nur die Bemerkung, daß, wie das Volk für Anschauung und Gefühl alles im Bilde auszudrücken liebt, so ein eigentliches Moralisieren ihm fern liegt, daß es gleichsam nur die ethischen Elemente drastisch, besonders gern in Gegensätzen zeichnet und es der Auffassung des Hörers überläßt, die Anwendung selbst zu machen. Dieser Neigung entspricht auch umgekehrt die Wirkung. Ein scharf gezeichnetes Bild, ein Beispiel, ein Sprüchwort wirkt bei ihm mehr als lange Auseinandersetzungen. Wie Blücher in seiner drastischen Weise einer der größten Volksredner war, dem das Herz des Volks nur so entgegenjubelte, so freut sich das Volk an den ethischen Gestalten, die ihm die Sage vorführt, und in dieser Empfindung nimmt es unbewußt die ihm in denselben gebotenen ethischen Gedanken auf. So ist es auch mit den abstrakten Ideeen. Wenn man Leuten aus dem Volke den Gedanken der Ewigkeit diskursiv nahe bringen wollte, sie würden es nicht verstehen; bei dem Bilde von dem Demantberg aber, da überkommt sie eine Ahnung. In Hinterpommern, heißt es, liegt der Demantberg. Dorthin kommt alle hundert Jahr ein Vogel geflogen und wetzt seinen Schnabel an demselben und wenn er den Berg weggewetzt hat, dann ist eine Sekunde der Ewigkeit vorüber.

Sehen wir uns also nach diesem Präludium die deutsche Sage an und zwar die eigentliche Volkssage, wie sie fast ein jedes Dorf, namentlich des nördlichen Deutschlands, aufzuweisen hat; denn letzteres werde ich besonders in den Kreis meiner Betrachtung ziehen. Da tritt uns denn vor allem als ein charakteristischer Zug in vielen Sagen der Glaube entgegen, daß dieses

oder jenes Unrecht, welches ein Mensch verübt und das im Leben nicht gesühnt worden, die Veranlassung gebe, daß derselbe im Grabe keine Ruhe habe, bis er es gesühnt. Wenn schon die meisten Spukgeschichten, wie sie sich an alte Gebäude, Ruinen und dergleichen anschließen, diesen Charakter haben, so tritt derselbe in der Scenerie bäuerlicher Verhältnisse, speciell in der Sage vom gespenstigen Pflüger auf. An dieser oder jener abgelegenen Stelle glaubt man des Nachts — denn die gehört, wie schon der alte Hesiod sagt, bei allen Völkern den Geistern, — Töne zu vernehmen, welche von einem Pflüger herrühren, der sich bei Lebzeiten fremdes Land angeeignet habe. Entweder heißt es, er habe es einfach abgepflügt oder die Grenzsteine verrückt oder, da die Grenze streitig gewesen, von seinem Acker Erde in den Schuh gethan und habe so, obwohl er auf dem Grund und Boden seines Nachbarn gestanden, geschworen, er stehe auf seinem Boden. Deshalb müsse er nun umgehen und jedesmal, wenn er die Furche herunterpflüge, falle ein Sandkorn des abgepflügten Ackers wieder hinüber zu dem fremden Acker, und so lange müsse er pflügen, bis aller Acker, den er sich unrechtmäßig angeeignet, wieder dem fremden Acker angepflügt sei. Wie drastisch wird hier die Heiligkeit der Grenzen, die Strafe für den Meineid und das Aneignen fremden Ackers dargestellt. Fühlt man nicht sofort, daß sich daran ein sittliches Moment von nicht zu unterschlagender Wichtigkeit für die ländlichen Verhältnisse schließt? Deshalb werden auch unter andern Formen derartige Geschichten immer wieder geboren. In der ganzen Grafschaft Ruppin kennen alle Kinder die Geschichte von dem Herrn von Kahlebutz auf Kampehl. Die Sage schließt sich nämlich dort an einen im Kirchengewölbe befindlichen Leichnam an, der nicht verwest. Bei Lebzeiten soll der betreffende nämlich aus Habsucht die Grenzscheiter der Bauern immer weiter und weiter hinausgerückt und dadurch seinen Acker vergrößert haben. Als es zur Klage gekommen, habe er sich verschworen, er wolle nie im Grabe verwesen, wenn er es gethan, und das sei denn auch geschehen und so seine Schuld offenkundig geworden, und zur ewigen Warnung vor solchem Unrecht sei der Leichnam bis zum heutigen Tage unverwest. Zu diesen und ähnlichen den ländlichen Verhältnissen entsprechenden Sagen stellt sich gleichsam als ein städtisches

Gegenstück eine altmärkische Geschichte, welche nach der Tradition auf der Neustadt-Salzwedel gespielt hat. Ein Mann hatte sich, heißt es, von einem andern 100 Dukaten geborgt, und als er sie wiedergeben sollte, behauptete er, er habe sie schon jenem zurückerstattet. Als er nnn zum Schwur deshalb kam, gab der böse Schuldner wie aus Zufall, dem andern seinen Stock zu halten. In diesen hatte er nämlich verräterischer Weise das Geld eingespündet und schwor nun keck, daß er es schon zurückgegeben habe. Wie er aber hernach auf die Straße kam, traf sich's zufällig, daß ein Müllerwagen mit schen gewordenen Pferden daherkam und ihn umwarf, so daß die Räder ihm über den Leib gingen und er getötet wurde. Dabei ging auch ein Rad über den Stock, daß er zerbrach und das Gold herausrollte, wodurch der Meineid an den Tag kam. Wenn in der Sage von dem gespenstigen Pflüger die Strafe erst nach dem Tode eintritt, so wird hier gleich durch eine Art Gottesgericht der Meineid entdeckt und der Sünder bestraft, was in der Idee gleich wirksam ist. Doch gehen wir zu einem nenen Sagenkreise über.

Ebenso verbreitet als das Sagenelement vom gespenstigen Pflüger ist das von untergegangenen Städten, das sich fast an jeden irgendwie tieferen See anschließt und in demselben eine Stadt meist wegen der Üppigkeit ihrer Bewohner untergegangen sein läßt. Wie zur Warnung vor ähnlichem Frevel will man dann noch oft Glockengeläut aus der Tiefe des Seees am stillen Abend herauftönen hören. Es würde zu weit führen, auch nur die charakteristischsten Sagen dieser Art anzuführen, die hier gleich vor den Thoren Berlins mit dem See in Witzleben bei Charlottenburg anfangen, von dem man auch erzählt, daß in demselben eine Kirche untergegangen und noch gelegentlich die Glocken des Abends aus der Tiefe herauftönten; ich gebe als Probe gleichsam nur die vor allem berühmt gewordene Sage von Wineta an der Küste von Usedom in ihren Hauptzügen. Wenn man nämlich von Wolgast über die Peene in das Land zu Usedom ziehen will und gegen das Dorf Damerow, zwei Meilen von Wolgast, gelangt, so erblickt man bei ruhiger See bis tief wohl eine Viertelmeile in das Wasser hinaus eine Menge große Steine, Säulen und Fundamente. Das sind, heißt es, die Trümmer der untergegangenen Stadt Wineta. Die Bewohner läßt die Sage so reich gewesen

sein, daß die Thore aus Erz und die Glocken aus Silber gemacht waren, ja letzteres Metall war überhaupt so gemein daselbst, daß die Kinder auf den Straßen mit harten Thalern gespielt haben. Aber mit dem Reichtum wuchs die Üppigkeit, und die Bewohner verfielen in allerhand Laster. Da wurde die Stadt an einem Ostermorgen von den Wellen des Meeres zur gerechten Strafe für ihre Sünden verschlungen. Nur ein einziger Mann, der fromm war, wurde gerettet. Er setzte sich auf sein schnelles Pferd und eilte davon. Die Wogen stürzten hinter ihm her, allein er entkam glücklich nach Koserow und war so gerettet. Sein Pferd stürzte aber sofort unter ihm zusammen, so scharf war der Ritt gewesen. Ist gleich die Sage nicht überall so phantasievoll ausgesponnen, die Hauptelemente kehren an hunderten von Stellen lokalisiert wieder, und jede wirkt in ihrer Weise in dem Kreise, wo sie auftritt, vor Übermut warnend, indem sie drastisch die Folgen im Bilde ausmalt und die Belohnung der Frömmigkeit dem gegenüberstellt.

Derartige gemeinsame Sagen ethischen Charakters, die über das ganze Land hingehen, giebt es noch manche, wie überhaupt an dem gemeinsamen Volksglauben, der sich noch überall mehr oder weniger aus der Zeit des Heidentums wie des christlichen Mittelalters erhalten hat, sich eine Menge ethischer Beziehungen der verschiedensten Art angesetzt haben. In den Sagen von den Kobolden und Zwergen zum Beispiel erscheinen diese als hülfreiche Nachbarn der Menschen in einer früheren Zeit; aber Übermut und Neugier — ich erinnere an das bekannte Gedicht von Kopisch „Die Heinzelmännchen in Köln" — berauben die Menschen ihrer freundlichen Nachbarschaft und Hülfe. Der gute Hausgeist, die Zwerge und mit ihnen der Segen verschwindet, wenn die Menschen ihre Neugierde oder ihren Übermut nicht zügeln können. Wenn so die betreffenden Kobold- und Zwergsagen eine Warnung vor diesen Fehlern ihren Hörern zurufen, so hat sich an die Sage von dem Alp oder der Mahrt ein rührender Zug mütterlicher Liebe angesetzt, der seinen sittlichen Einfluß, so unbedeutend er zunächst erscheint, nicht verfehlt. Ein Knecht, den das sogenannte Alp- oder Mahrtdrücken des Nachts plagt, was man dem Aberglauben gemäß einem Geist, eben dem Alp oder Mahrt, zuschrieb, fängt, heißt

es an verschiedenen Orten, die Mahrt, indem das Ast- oder Schlüsselloch in der Wand verstopft wird, durch welches sie hereingekommen, — denn durch Schlüssel- und Astlöcher ziehen die deutschen Geister, wie die griechischen bei Homer, und wo sie hereingekommen, müssen sie auch wieder heraus, sagt ja auch der Teufel in Goethes Faust. Darauf lebt der Knecht mit der gefangenen Mahrt mehrere Jahre zusammen und hat mehrere Kinder. Als er einst aber den Pflock aus Übermut aus dem Astloch zieht, verschwindet die Mahrt, wie die Schwanjungfrau in Musäus' Volksmärchen, als sie ihren Schleier wieder empfängt. Aber, — fährt die Volkssage fort, indem ein neues ethisches Moment sich anschließt, — doch ist sie nicht ganz weggeblieben, denn jeden Sonntag ist sie wiedergekommen, hat die Kinder gewaschen und ihnen reine Wäsche angelegt, aber ohne daß sie jemand gesehen. Welcher rührende Zug von treuer Mutterliebe unter der Form der bäurisch einfachen Verhältnisse. Die Beziehung zu dem Mann wird gelöst, als er das stillschweigende Abkommen bricht, aber den Kindern gegenüber bleibt das Band ungelöst und dauert in alter Heimlichkeit fort. Wenn ein derartiger Zug ein schönes Zeugnis ablegt für den Geist, in welchem Mutterliebe und Mutterpflicht selbst in solchen Kreisen stellenweise gefühlt werden, so wirkt auch umgekehrt solche Sage in demselben Geiste weiter, wenn das jugendliche Alter in derartigen Anschauungen groß wird.

Zeigten aber die bisher berührten Sagen uns an Beispielen, wie überall ethische Beziehungen und Ideeen sich an den Volksglauben und an Sagen ansetzen, so wollen wir jetzt, um die Fülle ethischer Gedanken weiter anzudeuten, die in den Sagen ihre selbständige Entwicklung finden und so einen besonders veredelnden Einfluß ausüben, in Rücksicht hierauf einige Gruppen zusammenstellen, wobei ich aber immer wieder und wieder daran erinnern möchte, daß der Gebildete nicht an der oft derben, rauhen Form Anstoß nehmen, sondern den Inhalt und die Wirkung auf den Volksgeist an sich ins Auge fassen muß. Gleich zum Beispiel, wenn ich eine Sagenreihe an die Spitze stelle, welche die Ehrfurcht gegen Gott predigt, darf die derbe Form nicht das Urteil über ihre Bedeutung schmälern. Das Volk kümmert sich nämlich nicht um die physische Erklärung des Gewitters, noch immer wirkt es unmittelbar auf sein Gemüt und weckt

heilige Scheu. Daher die vielen Sagen von der Strafe, die den Spötter dabei ereilt habe. Zu Alt-Barnim zum Beispiel bei Wrietzen, heißt es, saßen einmal die Bauern in der Schenke, da erhob sich ein gewaltiges Gewitter, und es donnerte und blitzte fürchterlich. Einer aber der Bauern war ein gar frecher Gesell, der sprach zu den andern: „Ich will einmal hinausgehen und ihm eins einschenken, da wird er sich wohl beruhigen.“ Sprach's und trat mit dem vollen Glase hinaus vor die Thür, aber kaum hatte er den Fuß hinausgesetzt, so fuhr ein gewaltiger Blitz vom Himmel und schlug ihn, daß er nimmer wieder erwachte. Wenn dies die Form der Sage ist, wie sie meist in den Gegenden zwischen Elbe und Oder lebt, so nimmt sie in Westfalen die Form an, daß sie schon vor Gleichgültigkeit beim Gewitter warnt, wenn der Herr in seiner Allmacht sich offenbart. Zwei Schäfer, heißt es zum Beispiel bei Osterode, hüteten während eines Gewitters. Der eine schlief, der andere aber, welcher gerade aß, ließ sich darin nicht stören. Da ließ sich plötzlich eine Stimme von oben vernehmen: „Den Schlafenden laß schlafen, den Fressenden schlag tot,“ und gleichzeitig fuhr ein Blitz hernieder und erschlug den Esser, der Schläfer blieb unversehrt. Im Hildesheimschen lautet der Spruch gewöhnlich noch vollständiger: „Den Beter laß beten, den Schläfer laß schlafen, den Fresser schlag tot,“ und daran schließt sich dann allgemein die Sitte, die gewöhnliche Hantierung, namentlich auch das Essen, während eines Gewitters zu lassen und zu beten. Empfindet nämlich schon ein Städter, wenn ihn auf einsamem Bauernhofe ein Gewitter überrascht, es noch ganz anders als sonst, so macht es und wird es stets auf einen Landmann noch einen ganz andern Eindruck machen und ihn unmittelbar religiös afficieren, wo bei der Hülflosigkeit im Verhältnis zu großen Städten nur zu leicht sein ganzes Hab und Gut auf dem Spiele steht. Ebenso wie die erwähnten Sagen Ehrfurcht gegen Gottes Allmacht, predigt auch so manche Sage religiöse Scheu, namentlich Scheu vor der Heiligkeit des Sonntags. Der Mann im Mond, heißt es, steht als Warnung dort oben, weil er Reisig, zumal an einem Sonntag, gestohlen, der wilde Jäger muß ewig jagen, weil er an einem Sonntag oder wohl gar an einem Karfreitag sich verschworen, er müsse einen Hirsch bekommen und sollte es seine ewige Seligkeit kosten. Eine thürin-

gische Sage von dem Kinde, das statt in die Kirche lieber auf das Feld lief, hat Goethe in dem frischen Gedicht „das Kind und die Glocke“ verewigt, und wie der Dichter schließt:

„Und jeden Sonn- und Feiertag
Gedenkt es an den Schaden,
Läßt durch den ersten Glockenschlag,
Nicht in Person sich laden;“

so geht keine derartige Sage ganz spurlos an dem kindlichen Gemüt vorüber, das ja selbst bei seinen Spielen — ohne fremden Einfluß — alles so drastisch wunderbar als seiner Natur eigen und entsprechend sich gestaltet.

Wenn aber derartige Sagen auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu religiösen Dingen gehen, so giebt es eine Anzahl, welche die Beziehung der Eltern zu den Kindern oder umgekehrt der Kinder zu den Eltern berühren und in dieser Hinsicht sittlich wirken. Gewiß hat manchen Vater von nachteiliger Schwäche gegen seine Kinder die Geschichte von der Keule am Thor zu Jüterbogk abgehalten, unter der stand:

Wer seinen Kindern giebt das Brot
Und leidet dabei selber not,
Den schlag' man mit dieser Keule tot.

Und umgekehrt glaubt man, daß es wirkungslos bei einem kindlichen Gemüt bleibt, wenn es zu einer Zeit, wo seine Seele am empfänglichsten für derartige Eindrücke ist, hört, wie einem Kinde, das die Hand gegen die Mutter erhoben, dieselbe wieder aus dem Grabe herausgewachsen und erst verschwunden sei, als jemand hingegangen und sie mit der Rute geschlagen habe, was an dem Kinde bei seinen Lebzeiten versäumt sei? Von der treuen Mutterliebe der geschiedenen Mahrt habe ich schon vorhin geredet, aber auch sonst noch weiß die Sage manches Edle von Frauen zu berichten und erzählt vor allem von ihrer Treue und auch von Tapferkeit, wenn es das Höchste gilt. In ersterer Hinsicht hat nicht bloß Süddeutschland sein Weinsberg, woher bekanntlich Bürger sich ein Weib holen zu wollen singt; ähnliches erzählt man auch von der Frauenruhe bei Neustadt nördlich von Nordhausen. Lagen die Schweden nämlich vor der nahe gelegenen Ebersburg, und als der Graf nicht mehr aus und ein wußte, ist seine Frau hingegangen ins

feindliche Lager und hat vor dem Schwedenkönig einen Fußfall gethan und ihn gebeten, daß er ihr freien Abzug gestatte und so viel mitzunehmen, als sie tragen könne. Als er ihr dies zugesagt, hat sie ihren Mann auf den Rücken genommen und ist mit ihm durch das feindliche Lager gegangen und hat sich nicht eher ausgeruht als auf dem Berge, der nach ihr die Frauenruhe genannt worden. Eine treue, kluge Frau war auch der Sage nach die Gemahlin Lippolds von Bredow zu Friesack, der mit dem Teufel ein Bündnis gemacht haben sollte und nur gerettet wurde durch die Klugheit seiner treuen Frau. Als nämlich die Zeit um war und der Teufel kam ihn zu holen, hatte sie ein herrliches Mahl angerichtet und lud den Teufel ein, neben ihr Platz zu nehmen. Da plauderte sie so süß, daß er die Zeit ganz vergaß und wenn er auch nach der Wanduhr sah, die hatte die kluge Frau nachgestellt, und als ihn doch endlich die Ahnung überkam, daß er betrogen sei, und nun losfahren wollte, da trat auf den Wink der Dame der Kaplan mit Weihwasser und Weihwedel herein, daß der Teufel eiligst zum Dache hinausfuhr und Lippold gerettet war. Ebenso rettete der Sage nach eine kluge Frau den Bauer, als er seine Seele dem Teufel verschrieben, wenn er ihm eine Scheune bauen würde. Vor dem Hahnenkrähen sollte sie fertig sein, sonst waren die Ansprüche des Teufels zu nicht. Da lief die Frau zur rechten Zeit, als der Teufel schon beinahe fertig war, in den Hühnerstall und klatschte in die Hände, daß der Hahn erwachte und krähte. Da ließ der Teufel die letzten Steine, die er gerade heranschleppte, fallen, der Bauer war aber durch die Treue und Klugheit seines Weibes gerettet. — Aber auch nicht bloß von der Treue und Geistesgegenwart der Frauen weiß die Sage zu berichten und nährt wieder entsprechende Eigenschaften, auch von ihrer Tapferkeit erzählt sie Beispiele. Haben gleich die Frauen von Bernau und Drossen keinen Homer gefunden, der ihren Heldenmut besungen, die Sage hat es treu bewahrt und der Nachwelt überliefert, wie sie einmal im Mittelalter, als ihre Männer zu Felde lagen und der Feind ihre Stadt bestürmt, sich gegenseitig ermutigt und als Verteidigerinnen ihrer Ehre und ihres Lebens sich auf die Mauern gestellt und den Feind heimgeschickt haben. Die Verteidigung war freilich nicht mit Schwert und Armbrust, sondern

Töpfe mit heißem Brei gossen sie den Feinden über die Köpfe, daß diese heulend davon liefen. Wenn aber so mit rühmendem Gedenken, wie anderseits zum Nachahmung erweckenden Beispiel, die Sage die Treue feiert, so züchtigt sie auch zur Warnung die Untreue: „Nie wird die Sage das Laster beschönigen," sagt Bechstein, „die Tngend verhöhnen, nie den Gottesleugner und Gotteslästerer, den Dränger und Mörder der Unschuld, den Frevler am Heiligen straflos ansgehen lassen; sie übt ein unerbittlich strenges, obschon gerechtes Richteramt. Sie beschönigt nicht, sie vertuscht nicht, sie nennt nicht weiß, was schwarz ist. Es giebt keine Tugend, keine Edelthat, die nicht in irgend einer Sage ihr Echo fände, aber auch keine Übelthat, der nicht irgend eine Sage einen Spiegel vorhielte mit dem ernsten Vorwurf: Erkenne dich selbst. Und das ist alles unmittelbar, ist naturwüchsig, ist volkstümlich. Die Gelehrten haben das nicht gemacht, die Dichter ersangen es nicht, die Geistlichkeit hat es nicht hineingepredigt; aus sich heraus gebiert die Sage Gleichnis und Beispiel, Mahnung und Warnnng, eine vollständige, umfassende Sittenlehre." Wenn ich auch das letztere etwas in seiner Allgemeinheit für die moderne Zeit modificieren möchte, in der Hauptsache hat Bechstein recht, es giebt fast keine Tugend, die nicht in irgend einer Volkssage verherrlicht würde; die im Volk lebenden bessern Empfindungen suchen und finden überall ihren Ausdruck. An der Statue des großen Kurfürsten auf der langen Brücke glaubt es vorn vor dem Kurfürsten ein Kind auf dem Pferde sitzen zu sehen, das zur Erinnerung an die Barmherzigkeit des Herrn dort angebracht sein soll. Der Brustharnisch geht nämlich daselbst in ein Minervenbild aus, das, von der Seite angesehen, für den Unkundigen leicht solches Ansehen gewinnt und den Glauben geweckt hat, dem sich die Deutung dann angeschlossen. Der Kurfürst nämlich, heißt es, sei vor der Schlacht bei Fehrbellin dnrch ein brennendes, von den flüchtenden Bewohnern verlassenes Dorf gekommen und habe vor einem Hause, das in Flammen aufging, ein Kind sitzen sehen, welches die Eltern in der eiligen Flucht vergessen hatten. Da habe er es vor sich aufs Pferd genommen und so gerettet. Mit diesem Kinde vor sich soll er dann übrigens sogar, wie einige weiter erzählen, die Schlacht geschlagen

und dasselbe ihn, wie eine Art Schutzgeist, vor den feindlichen Kugeln bewahrt haben. Derartigen Beispielen von Barmherzigkeit stellt die Sage die Strafen gegenüber, welche der Hartherzigkeit oder Ungerechtigkeit gegen die Nebenmenschen gefolgt seien. Wer kennt nicht aus seiner Jugendzeit die Sage von der Hartherzigkeit der Frau von Stavoren und von Frau Hütt. Wenn jene im Norden an der See spielt, wo man in dem Windhafer an der Küste noch das Korn zu erblicken glaubt, das die hartherzige Frau hatte ausschütten lassen, ehe sie es den Armen hat geben wollen, so erinnert das Steinbild am Inn noch an die Frau Hütt, welche die Bettlerin, die für ihr Kindlein ein Almosen erbat, harten Herzens von sich wies. Ebenso steht am Rhein der Mäuseturm als mahnendes Denkmal der Hartherzigkeit Hattos da, und die Sage erzählt von dem gräßlichen Ende, das ihn betroffen, weil er höhnend den Armen in ihrer Not das Getreide vorenthalten. Aber nicht dort allein, an vielen Punkten erzählt man ähnliches. Hier ganz in der Nähe von Berlin ist z. B. auf einem Gutshofe ein Minervenkopf über dem Eingang angebracht und darunter ein Medusenhaupt. Die Sage macht daraus eine gnädige, milde Gutsfrau und einen strengen, hartherzigen Gutsherrn und erzählt von ihm ähnliches wie vom Hatto, und die Schlangen des Gorgonenhauptes werden zu Schlangen, die ihn verfolgt und zuletzt bei lebendigem Leibe verzehrt. Ebenso lehrt anderseits aber auch die Sage gegen die Tiere barmherzig sein, warnt vor Ungenügsamkeit und Jähzorn, lehrt im Vorbilde des heiligen Martin, dem guten Mann, wie es im Volksliede heißt, Nächstenliebe, preist Klugheit und Tapferkeit und predigt an praktischen Beispielen hunderte von guten Lehren, die sich um so fester einprägen, als die Form die Phantasie fesselt und das Beispiel, aus der Nähe hergenommen, schon dadurch etwas Vertrautes hat. Stellenweise hat die Sage auch ein specifisch nationales Gepräge und hebt so unmittelbar Heimats- und Vaterlandsliebe. Namentlich wirkt sie so in den alten Reichsstädten, vereinzelter in ländlichen Kreisen des übrigen Deutschlands, indem meist, wo alte Namen haften geblieben, sie nur, wie schon zu Anfang erwähnt, Träger alter Mythen geworden sind, die sich an ihnen erneut haben. Nur vereinzelt, wie auf der roten Erde Westfalens, namentlich im Herfordschen

und Engerschen schließt sich an Wittekinds Name ein fast historischer Sagenkranz, der einen aristokratischen Einfluß auf die ganze Gegend auszuüben nicht unterläßt und dort eine Art Bauernadel der besten Art erzeugt. Mit Stolz bezeichnet die Sage noch die Bauernhöfe, deren Besitzer die Ehrenämter beim König Weking bekleidet, und hat in hunderten von kleinen Zügen sich der Gegend eingeprägt, die von seinem zähen Widerstand, dann aber von seiner Treue gegen das christliche Bekenntnis, als er seine Wahrheit erkannt hatte, reden. Treten aber derartige Kreise sonst in Mittel- und Süd-Deutschland weniger hervor, so hat in den gleichsam nachgeborenen und dem deutschen Reiche erst mit dem Schwerte wieder erworbenen Ländern, in Brandenburg, Pommern, Schlesien und Preußen die Sage vieles aus der Vergangenheit herübergerettet, was anregend und veredelnd, vor allem Heimatssinn weckend, auf frischere Gemüter wirkt. Besonders aber hat in der Mark, wie zum Teil auch in den übrigen altpreußischen Provinzen, die preußische Geschichte vielfach einen national-sagenhaften Typus im Volke geweckt. Namentlich hat die Sage sich vor allem den großen Kurfürsten, den alten Dessauer, Zieten und den alten Fritz, auch Blücher ausgesucht; das sind ihre Helden, und sind auch die Geschichten, die das Volk sich von ihnen erzählt, oft wunderbar zusammengewürfelt, und schlagen sie auch aller Zeitrechnung und Historie ins Gesicht, sind sie auch oft uralt und nur auf diese Personen übertragen, sie wurzeln doch fest im Volke und fassen und fesseln die Jugend an die betreffenden Personen, wenn sie derartige Geschichten hören. Es ist zwar zunächst ein eigen Ding für den Gebildeten, wenn so ein Bauer etwa zu erzählen anfängt: „Mein Großvater Kessel und der Vater meiner Mutter sind mit bei dem alten Fritz gewesen, sie haben den ganzen siebenjährigen Krieg mit abgelaufen, der eine war Flügelmann auf der rechten Seite, der war groß, Kessel war aber nur klein, der stand immer am linken Ende," — aber wer sich ein unbefangenes Gefühl bewahrt hat, der fühlt doch heraus, daß in dem erwähnten naiven Zuge das Gefühl einer Zusammengehörigkeit, einer Kriegskameradschaft liegt, wie sie eben der siebenjährige Krieg zwischen dem alten Fritz und seinen Soldaten gezeitigt hatte, die namentlich in der

Mark wie auch zum Teil in Pommern das Band gewoben, das die hohenzollernschen Fürsten und ihr Volk als für einander geboren und zu einander in Leid und Freud gehörig erscheinen läßt. Aber nicht bloß kriegerischen Charakters sind diese Sagen, die Geschichte von dem Müller zu Sanssouci ist ebenso ein preußisches Nationaleigentum geworden, wie vieles andere, was ein fremder geistvoller Geschichtschreiber Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs des Großen bei seinem glanzvollen Bilde beider Könige als preußischen Mythos zwar zu bezeichnen liebt, dabei aber doch die innere Wahrheit des Erzählten meist anerkennt. Hat gleich die neuere Zeit vieles gesammelt, so lebt doch in den Städten noch manches oft in Familientraditionen fort, was noch der Aufzeichnung harrt.

Wie aber so das Volk seine Empfindungen in den Sagen verkörpert oder seine Geschichte, sobald sich nationales Leben faßbar entwickelt, sagenhaft ausschmückt, so legt es auch seine Hoffnungen in denselben nieder. Ich habe schon zu Anfang in dieser Hinsicht speciell auf die thüringische Kyffhäuser-Sage vom Kaiser Barbarossa hinzuweisen Gelegenheit gehabt, die, von Dichtern in die deutschen Herzen getragen, eine politische Bedeutung gerade in den gebildeten Kreisen erlangt hat wie keine andere. Glückliche Zeit, die der Erfüllung nahe steht! Schon längst kreisen die Raben nicht mehr um den Berg, Preußens Adler hat sie verscheucht und sein König, wie der Sänger singt, den alten Barbarossa und das deutsche Reich erlöst:

Ein heldenhaft Erkühnen
Hat dich vom Bann befreit,
Der Baum beginnt zu grünen,
Es kommt die neue Zeit.

Jetzt steigt aus blutiger Taufe
Empor der Kaiseraar,
Dem Zollern reicht der Staufe
Sein glorreich Banner dar.

In Trümmern liegt da drinnen
Das alte Reich umher,
Doch von des Berges Zinnen
Da flammt's: Vom Fels zum Meer.

So nährt die Sage, welche, aus der gläubigen Phantasie und dem Gemütsleben erwachsen, umgekehrt wieder dieselben und

befruchtet und erfüllt sie mit einer Menge ethischer Gedanken und Empfindungen. Wenn vielfach etwas Aberglaube hineinspielt, so ist das namentlich in heutiger Zeit unschädlicher Art; denn erstens ist es auf eine Wenigkeit herabgesunken, und dann streift das übrige Knlturleben in den einzelnen doch mit der Zeit denselben wieder ab. Ich habe in früheren Jahren das nördliche Deutschland jahrelang nach allen Seiten durchstreift, um aus dem Munde des Volks selbst derartige Traditionen zu sammeln. Das erste aber, was dem Wanderer als Einleitung der alten Geschichten immer entgegentrat, war die Bemerkung: „Früher erzählte man, — aber die heutige Welt ist zu aufgeklärt, — sie glaubt nicht mehr daran.“ Anderseits hielt man es aber doch fest als etwas, was zur Heimat gehört und gleichsam als Erbe der Väter mit einer Art Pietät zu behandeln und von Geschlecht zu Geschlecht weiter zu überliefern sei. Gerade in den untersten Schichten des Volks hat die Sage meist ihren Sitz aufgeschlagen; gemütsreichere, sinnige Naturen sind die Hauptträger ihres poetischen Stilllebens, aber selbst die rohesten Menschen zeigten, wenn sie auf diese ihre Jugenderinnerungen kamen, welche sie als gläubige Kinder von den Eltern oder Großeltern gehört, eine echt menschliche, fast liebenswürdige Seite und bewährten Jakob Grimms Ausspruch, daß Märchen und Sage ein guter Engel sei, der dem Kinde mitgegeben. Deshalb möge Kirche und Schule diese poetische Eigenart des Volks mit seiner Fülle sittlicher Elemente so viel als möglich schonen und mit keuscher Hand behandeln. Das Rad der Zeit reibt so schon an der Eigentümlichkeit der Nationalitäten, daß der Gebildete sich hüten sollte, mit frevelnder Hand diesen Prozeß zu beschleunigen. Die abstrakte allgemeine Bildung, welche von den Brennpunkten der Kultur, den großen Städten, ausgeht und gleichsam von oben her durch Litteratur und Schule in das Volk eingepflanzt wird, braucht die natürliche Nahrung und das natürliche Leben des Volksgeites, insofern es einen guten Kern hat, nicht zu vernichten; wenn sie nicht das eigene Volk schädigen will, wird sie im Gegenteil alle derartigen Elemente zu erhalten und sich zum gemeinsamen Kampf gegen alles Niedrige und Gemeine zu verbünden suchen. Derartige natürliche Stätten des Gemütslebens werden zwar nie, so lange es Menschen giebt, ganz aussterben, aber

wenn die vorhandenen zertrümmert oder gar zerstört sind, dann dauert es oft lange Zeit, ehe unter neuen Formen sich Neues anbaut. Deutsche Volkssage gehört wie der landschaftliche Dialekt zu den Elementen, auf denen deutsches Volkstum beruht, das aus der Mannigfaltigkeit deutschen Wesens bei allem Einheitsgefühl stets frische Kraft geschöpft und wie der Phönix nach allen Niederlagen neu aus Schutt und Trümmern entstanden ist. Möge die deutsche Volksart noch zum Segen vieler Geschlechter in allen Teilen unseres großen Vaterlandes sich stets frisch erneuen, und, wenn sie von dem geistigen Erbe der Vergangenheit sich nährt, die Volkssage ihr zu einem Jugendbrunnen werden, dem sie stets jugendlich wiedergeboren entsteigt. Hat Preußen bei der energischen Art, mit der seine staatliche Entwicklung vor sich gehen mußte, um jederzeit seinen Neidern in Nord und Süd, Ost und West die Stirne zu bieten, die Eigenart seiner Provinzen schonen können, so wird auch das unter seiner Führung geeinigte Deutschland den festen Unterbau deutschen Volkslebens sich bewahren können, ohne dessen Mannigfaltigkeit die stattliche deutsche Eiche verkümmern würde.

Anhang.

[Zur Charakterisierung über die ethische Bedeutung der Gebräuche und Gewohnheiten möge im Anschluß an das oben p. 113 ff. Gesagte eine kleine pädagogische Miscelle des Verf. aus dem Jahre 1863 (Monatliche Korrespondenz zwischen Schule und Haus von Bonnell, Fürbringer und Thilo, Berlin, No. 11) hier eine Stelle finden, die überschrieben war „Zur Gesundheit.“]

Wie im Leben der Völker an bestimmten Gebräuchen und Formen allgemeine sittliche Empfindungen sich entwickelt haben und durch die Gewohnheit einem Volke gleichsam zur Natur geworden sind, spielen auch im einzelnen in der Erziehung derartige Formen oft eine größere Rolle, als man denkt, und sollten deshalb nicht gering angeschlagen werden. Besteht doch die ganze Erziehung zu zwei Dritteilen darin, den Menschen an bestimmte Formen zu gewöhnen, die ihn zunächst befähigen, als ein Glied eines civili-

sierten Volkes zu leben und zu handeln. Oft sind scheinbar unbedeutende Gewohnheiten die Quelle oder das Hindernis für sittliches Handeln. Der Mensch folgt eben wieder zu zwei Dritteilen mehr dem Impuls seiner Natur oder der Gewohnheit, als der theoretischen Überzeugung. Ein Beispiel wird dies sofort klar machen, welche erziehliche Gewalt in dieser Beziehung die Sitte hat.

Der Pastor Dreising in Klein-Machnow, der die menschliche Natur wie einer kannte und sie zu behandeln verstand, führte ein solches dem Verfasser einmal *in praxi* recht schlagend vor, als derselbe seine Freude darüber aussprach, daß in seinem Dorfe die Kinder so freundlich einem jeden Vorübergehenden einen guten Tag böten. „Ja," sagte Dreising, „darauf halte ich streng, und nötigenfalls mit Schlägen, denn an dieser Sitte baut sich die Nächstenliebe beim Bauer auf. Ein Bauer, der daran von Jugend auf gewöhnt ist, wird seltener den ihm gewöhnlich anklebenden Egoismus und Stoicismus soweit treiben, in dem elendesten Bettler den Nebenmenschen zu vergessen. Der „guten Morgen," den er mit der Sprache zugleich gelernt, ist ihm ein steter Mahner und macht ihn, z. B. einem Unglücklichen gegenüber, den er an der Landstraße findet, zu einem barmherzigen Samariter, wo er sonst vielleicht garnicht daran gedacht hätte."

Natürlich hängt jede Sitte von den Verhältnissen ab, und in einer großen Stadt verbietet sich z. B. die obenerwähnte in ihrer Allgemeinheit von selbst. Nichts ist aber thörichter, als der Mode, d. h. der bloßen Laune, derartige gute Sitten, und seien sie noch so unbedeutend, zu opfern. So gilt es z. B. seit einiger Zeit in der Berliner Gesellschaft als „fein," wenn jemand niest, dies zu ignorieren, während seit Jahrtausenden selbst bei uncivilisierteren Völkern es Gelegenheit zu einem Ausdruck „menschlicher Teilnahme" wurde, den selbst der Hochgestellte dem Niedrigsten nicht versagte. Je mehr aber die Kultur Gegensätze in den Lebensverhältnissen der Menschen hervorruft, sollte man derartige Sitten, die an das allgemein Menschliche tagtäglich praktisch anknüpfen, hübsch zu bewahren, anstatt zu beseitigen streben.

XII.

Zur Prometheus-Sage

mit bezug auf Kuhns Buch „von der Herabholung des Feuers" u. s. w.

1 8 7 1.*)

Kuhn führt in seinem Buche „über die Herabkunft des Feuers" u. s. w. den Namen Prometheus auf eine Sanskritwurzel *manth* (schütteln, erschüttern, reiben) zurück und entwickelt an der analogen Butter- und Feuerbereitung bei den Indern, für die in gleicher Weise der Ausdruck gebraucht wird, die speciellere Bedeutung desselben, indem er sagt: „Aus diesen beiden Berichten (über die Butter- und Feuerbereitung) geht also mit Evidenz hervor, daß beiden Handlungen die quirlende Drehung eines Holzstückes gemeinsam ist, und diese Art der Bewegung bezeichnet offenbar die Wurzel *manth*, nicht die parallele Reibung zweier Holzstücke, wie man bisher wohl anzunehmen geneigt war. Die gleiche Vorstellung liegt offenbar auch dem mit *manth, manthana, manthara* sich aufs engste berührenden *mandala*, dessen Grundbegriff „Kreis" ist (auch politisch „der Kreis, die Provinz," daher Koromandel), zu grunde." Nachher erwähnt er noch das Holz *pramantha* bei der Feuerbereitung durch Drehung als das Reibholz sowie das Appellativum *manthara*, der Butter-*quirl*. Dann entwickelt er als eine zweite, auch in den Veden schon hervortretende Bedeutung der Wurzel *manth* die des Abreißens, Ansichreißens und Raubens und fährt weiter fort: „Betrachten wir nun den Namen des Prometheus in diesem

*) A. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung XX. S. 201 ff.

Zusammenhang, so wird wohl die Annahme, daß sich aus dem feuerentzündenden Räuber der vorbedächtige Titane erst auf griechischem Boden entwickelt habe, hinlänglich gerechtfertigt erscheinen und zugleich klar werden, daß diese Abstraktion erst aus der sinnlichen Vorstellung des Feuerreibers hervorgegangen sein könne." „Was die Etymologie des Worts betrifft," fährt Kuhn fort," so hat auch Pott dasselbe auf *μανθάνω* in der Bedeutung von *mens provida, providentia* zurückgeführt, in welcher Auffassung er im ganzen mit Welcker übereinstimmt, aber er hätte, sobald er das that, das Sanskritverbum nicht unberücksichtigt lassen sollen, da die Annahme solcher aus reiner Abstraktion hervorgegangenen Persönlichkeiten für die älteste Mythenbildung mehr als bedenklich ist. Ich halte daher an der schon früher ausgesprochenen Erklärung fest, nach welcher *Προμηθεύς* aus dem Begriff von *pramâtha*, Raub, hervorgegangen ist, so daß es einem vorauszusetzenden skr. *pramâthjus*, der Räuberische, Raubliebende, entspricht."

Mit der Hervorhebung der sinnlichen Vorstellung hat Kuhn unbedingt recht; ich glaube aber, daß noch ein natürliches Element im Hintergrunde steht, welches die verschiedenen Vorstellungen gleichfalls an sich knüpft, und in dem überhaupt der Ursprung des ganzen Mythos zu suchen ist. Eine Stelle eines neueren Dichters, welche ich kürzlich fand, und die, zu meiner Vermutung stimmend, die betreffende Naturanschauung und so gleichsam den Kern des Mythos reproduciert, veranlaßt mich diese Ansicht auszusprechen. An den Wirbel- oder Küselwind, der überhaupt, wie ich im „Ursprung der Mythologie" vielfach Gelegenheit gehabt habe auszuführen, in der Mythologie eine nicht unbedeutende Rolle spielt, knüpfen sich nämlich beide Vorstellungen, sowohl die „des Drehens" als die „des Räuberischen." In ersterer Hinsicht brauche ich nur an die sich drehende, tanzende Windsbraut, welche dem Sturme voraneilt, in letzterer an die *ἁρπάζουσα θύελλα* des Homer zu erinnern. Nun findet sich bei Körner in seinem Gedicht Amphiaraos folgende Stelle:

> Wild schnauben die Hengste, laut rasselt der Wagen,
> Das Stampfen der Hufe zermalmet die Bahn.
> Und schneller und schneller noch rast es heran,

> Als gält' es, die flüchtige Zeit zu erjagen.
> Wie wenn er die Leuchte des Himmels geraubt,
> Kommt er in Wirbeln der Windsbraut geflogen.

Dem Dichter hat offenbar das Bild vorgeschwebt, auf welches ich hinziele, „der Wirbelwind als Räuber der himmlischen Leuchte des Sonnenfeuers und seine Verfolgung bei sich entwickelndem Gewitter.“ An diese Vorstellung eines Raubes, einer Entführung des himmlischen Lichtes in der dem Gewitter vorangehenden Dunkelheit, knüpfen sich dann bei verschiedenen Völkern mannigfache Bilder über die Wiedergewinnung desselben. Ausführlicher habe ich im Ursprung u. s. w. p. 235 die finnische Sage in der Gewitterscenerie durchgeführt, wie Pohjolas Wirtin, d. h. die Herrin des himmlischen finstern Nordens, Sonne und Mond und damit das Himmelsfeuer entführt, wie es Nacht auch im Himmel oben wird, bis der Gewittergott Feuer anschlägt.

> Feuer schlug nun an der Alte,
> Ließ die Flammen munter sprühen
> Aus des Schwertes Feuerschneide,
> Aus der flammenreichen Klinge;
> Schlug das Feuer in die Nägel,
> Ließ es in die Glieder rauschen
> In des Himmels oberm Raume,
> Auf der Sternenhürde Eb'ne.

Der Windgott Wäinämöinen ist dann hier neben dem himmlischen Schmied Ilmarinen der den entfallenen Blitz-Feuerfunken Suchende. Ein Hecht verschluckt denselben, und ihm gilt der Fang; „das ist der im Wolkenmeer wie ein Fisch dahinschießende Blitz.“ Aus ihm entwickelt sich ein blauer und roter Knäul, — andere Anschauungen des fallenden Blitzes — der Blitzfunke versengt schließlich das All, bis die beiden Götter endlich sich seiner bemächtigen, Himmel und Erde wieder der Wohlthat des Feuers in ihren Stuben Herr werden. s. Urspr. d. Myth. p. 239. ff.

In einem andern Bilde führt der neuseeländische Mythos die Scenerie vom Holen des Feuers im Gewitter aus. Entweder ist es, nach Schirren, ein Ringen um den Feuerstein, als alles Feuer erloschen, oder es ist damit ein neckisches

Spiel des Windgottes Maui verbunden. So heißt es, Maui hätte beschlossen, alles Feuer seiner Ahnfrau Mahu-ika zu vertilgen, und sich deshalb folgende List ersonnen. Er löscht in der Nacht alle Herdfeuer; am Morgen ist nirgends im Dorfe Feuer. Seine Mutter gebietet den Sklaven, Feuer von Mahu-ika zu holen; diese weigern sich aus Furcht. Da geht Maui selbst hin. Mahuika frägt ihn: Woher? aus diesem Lande hier? aus Nordosten? Südwesten? Süden? Westen? Er erwidert immer nein. Kommst du, frägt sie weiter, woher der Wind mich anweht? Ja. Daraus erkennt sie ihren Enkel, reißt sich einen Fingernagel aus, so daß die Flammen ausschlagen und giebt ihm von diesem Feuer. Er geht, löscht unterwegs die Flamme, kehrt um und bittet abermals um Feuer, welches die Alte stets auf dieselbe Weise entzündet. Das wiederholt er so oft, daß sie sich alle Nägel an Fingern und Zehen ausreißt bis auf den Nagel einer großen Zehe. Dann merkt sie seine Bosheit, wirft den letzten Nagel zur Erde: überall schlagen Flammen empor. Maui flieht, das Feuer hinterdrein; er verwandelt sich in einen Adler, stürzt sich in Seeen; das Wasser siedet, die Wälder brennen, die Erde, das Meer brennt. Da fleht Maui zu seinen Ahnen Tawhirimatea und Whatitiri-matakataka um Regen; jener sendet davon eine solche Flut, daß Mahu-ika fast umkommt. Laut schreit sie auf und rettet zur Not einige Funken in das Holz des Kaikomako-Baumes. Maui erklärt den Eltern, er werde stets solche Streiche spielen u. s. w.

Nach der tongaischen Sage wird der kleine Maui vom Vater zum Ahn geschickt, um Feuer zu holen. Er findet den alten Maui, den Großvater, auf einer Matte am Feuer sitzen, das um einen großen Eisenholzbaum brennt. Der Kleine erhält vom Feuer in einer Kokusnußschale, geht damit weg, bläst es aus, kehrt wieder, wiederholt denselben Streich; beim dritten Male sagt der Alte: Nimm alles. Maui Kijikiji (eben der Enkel) nimmt den ganzen Baum. Da erkennt der Alte, er sei mehr als sterblich und ruft ihm eine Herausforderung zum Ringkampf zu. Kijikiji wird niedergeworfen, springt auf, stürzt den Großvater im Schwunge nieder, daß diesem die Knochen brechen und er seitdem lahm und schläfrig — Gott des Erdbebens (?) — unter der Erde liegt. Der Vater, als er den Alten sieht, ahnt,

was geschehen ist; verfolgt den Sohn, um ihn zu strafen; vergebens. Da beide am Abend zur Erde heimkehren, verbietet der Vater dem Kleinen Feuer mitznnehmen. Dieser wickelt sich etwas in die Schleppe seines Mantels und zieht es hinter sich nach. Der Vater merkt Fener und Kijikiji strent alles aus. Sogleich fassen die Bäume Feuer: doch wird die Gefahr glücklich abgewendet; es bleibt nur die gute Folge, daß den Menschen das Mittel gegeben ist, sich die Speise zu kochen.

Die Scenerie ist in allen diesen Sagen vom Himmel und seinen Erscheinungen entlehnt, indem diese nach irdischen Verhältnissen aufgefaßt werden; anschließt sich das gewissermaßen religiöse Moment, daß bei dieser Gelegenheit den Menschen das Feuer vom Himmel gebracht sei. Wenn in Mythen anderer Völker vielfach Vögel, ja Käfer, wie Kuhn und ich nachgewiesen, als im Blitz herabschießende Feuerbringer erscheinen, so gelten vom entwickelteren mythol. Standpunkt dann vielfach Götter als solche, wie neben dem neuseeländischen Maui der amerikanische Gewittergott Huitzlipochtli. Gemäß ihrem Charakter nnd der Wichtigkeit des Elementes wnrden sie dann zu Wohlthätern des Menschengeschlechts. Wenn hierin schon eine gewisse abstraktere Auffassung sich geltend macht, so ist im übrigen den an die Naturanschauung unmittelbarer sich anschließenden mythischen Bildern meist charakteristisch ein mit List oder Raub ausgeführtes Aneignen des Himmelsfeuers, womit sich dann auch oft, wie schon angeführt, eine Verfolgung des Räubers verbindet. Wie dies im Mauimythos schon hervortritt, erscheint es besonders entwickelt im griechischen Mythos vom Promethens als Fenerränber, der an der Sonne eine Fernlastaude anzündet, den Menschen so das Feuer bringt und zn ihrem Wohlthäter wird, welche Rolle des Mittlers dann Äschylos tiefsinnig ausgeführt hat. Anderseits fehlt aber in der Verfolgung, die Prometheus deshalb erleidet, der Hinblick wiederum auf die Gewitterscenerie nicht, im Gegenteil weisen auch hier die einzelnen mythischen Elemente, welche sich daran reihen, auf ihn als den im Unwetter schließlich gefesselten Stnrmesriesen hin (Naturanschaunngen n. s. w. I. p. 16 f.), gerade wie in den andern

erwähnten Mythen der Wind das im Unwetter scheinbar verloren gegangene Himmelsfeuer holt oder sucht.

Wenn diese Mythenreihen die von Körner reproducierte Anschauung des Sonnen- und Feuerraubs am Himmel als mit dem Winde in Beziehung stehend ausführen, anderseits aber gerade der Wirbelwind in der Naturerscheinung selbst speciell einmal als der Räuberische und dann im Unwetter vom nachfolgenden Sturm Verfolgte erscheint, wie viele Mythen auch ganz anderer Art darlegen, so weisen auch, wie Kuhn ausgeführt, die heiligen Gebräuche bei den Indern, in betreff der Erzeugung des Feuers durch Drehung eines Stabes in einer Nabe, dem das Feuer hervorrufenden Reibholz *pramantha* anderseits die Bedeutung des Drehens, Wirbelns wieder zu. Auf das Merkwürdigste berühren sich nun die von Kuhn aus dem Indischen dabei entwickelten Vorstellungen mit Anschauungen, welche wir beim Nonnus finden. Doch muß ich, um dies darzulegen, etwas näher auf die Feuerbereitung eingehen, die uns dort in anderer, für die alte Welt höchst eigentümlicher Weise entgegentritt.

Was die Art der Entzündung des Feuers überhaupt anbetrifft, so hat darüber am ausführlichsten Tyler in seinen Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit (deutsch von H. Müller, Leipzig) gehandelt. Die Sitte des Feuerbohrens, wie Kuhn sie bei den Indogermanen nachgewiesen, findet sich nach Tyler in analoger Weise schon u. a. im alten Mexiko vor, und speciell das Drehen des Bohrers mit einem Strick, wie es noch im modernen Indien auch beim Buttern angewandt wird, ist bei den Eskimos uralt (p. 309). Daneben erscheint aber auch bei den Eskimos[1]) wie anderseits dann im Süden Amerikas bei den Feuerländern die Gewohnheit, Feuer durch Schlagen eines Kiesels gegen ein Stück Schwefelkies zu erzeugen. Nachdem dies Tyler durch alte Zeugnisse belegt hat, fährt er fort: „Zwei Berichte über ein Verfahren beim Feuermachen in und um Nord-

1) Kane, der Nordpolfahrer. Leipzig 1861 p. 201: „Als wir die Hütte erreichten, schlug unser fremder Eskimo mit zwei Steinen Feuer an. Der eine war ein kantiges Stück milchiger Quarz, der andere anscheinend ein Eisenerz. Er schlug einige Funken heraus, ganz in der Weise, wie in der ganzen Welt Stahl und Stein gehandhabt wird, und als Zunder diente ihm Wolle und Weidenkätzchen, welche er hernach an ein Bündel trocknen Mooses hielt.“

westamerika sind leider unbestimmt. Kapitän Cook bemerkte, daß in Unalaschka die Eingeborenen Feuer machten, indem sie zwei Steine aneinanderschlugen, deren einer stark mit Schwefel eingerieben war. Ihre Nachbarn, die aleutischen Insulaner, machen, wie Kotzebue sagt, Feuer, indem sie zwei mit Schwefel eingeriebene Steine über trockenem Moos, das ebenfalls mit Schwefel bestreut ist, zusammenschlagen. Dieselbe Art der Feuererzeugung kommt nun aber auch beim Nonnus als ländlicher Gebrauch vor. Als nämlich Opheltes bestattet werden sollte (XXXVII. v. 56 sqq.), heißt es:

> ἔνθα πυρὸς χρέος ἔσκε· φιλοσκοπέλοιο δὲ Κίρκης
> Φαῦνος ἐρημονόμος, Τυρσηνίδος ἀστὸς ἀρούρης,
> ὡς πάϊς ἀγροτέρης δεδαημένος ἔργα τεκούσης,
> πυρσοτόκους λάιγγας, ὀρειάδος ὄργανα τέχνης,
> ἤγαγεν ἐκ σκοπέλοιο, καί, ὁππόθι σήματα νίκης
> ἠερόθεν πίπτοντες ἐπιστώσαντο κεραυνοί,
> λείψανα θεσπεσίου πυρὸς ἤγαγεν, ὥς κεν ἀνάψῃ
> πυρκαϊὴν φθιμένοιο· Διοβλήτῳ δὲ θεείῳ
> ἀμφοτέρων ἔχρισε λίθων κενεῶνας *
> πυρσοτόκων· καὶ λεπτὸν Ἐρυθραίοιο κορύμβου
> κάρφος ἀποξύσας διδυμάονι μίγνυε πέτρῳ·
> τρίβων δ' ἔνθα καὶ ἔνθα καὶ ἄρσενι θῆλυν ἀράσσων
> ἔγκρυφον αὐτολόχευτον ἀνείρυε λαΐνεον πῦρ,
> πυρκαϊῇ δ' ὑπέθηκεν, ὅπῃ πέλεν ἀγριὰς ὕλη.

Ist es schon vom kulturhistorischen Standpunkt aus höchst interessant, die oben aus der neuen Welt geschilderte Art der Feuerbereitung hier plötzlich ganz adäquat in der alten auftreten zu sehen, so sind auch für die Mythologie die daran sich knüpfenden Anschauungen bedeutsam. Kuhn hat des ausführlichen dargelegt, wie die Bereitung des heiligen Feuers mit dem Drehstab bei den Indern als ein Zeugungsakt angesehen wurde, und Spuren dieser Auffassung für dieselbe Art der Bereitung auch bei den Griechen nachgewiesen. Dasselbe tritt nun hier beim Nonnus für die andere Art der Feuerbereitung aus Steinen in einer der verschiedenen Art der entsprechenden Weise hervor, wie die Worte *ἄρσενι θῆλυν ἀράσσων αὐτολόχευτον ἀνείρυε λαΐνεον πῦρ* zeigen. Daß dies aber eine stereotype Anschauung ist, zeigt noch eine andere Stelle, welche noch neue mythologische Perspektiven hinzubringt (II. v. 475 sqq.):

ξυνὴ δ' ἀμφοτέροισιν ἰσόρροπος ἦεν ἐνυώ
καὶ Διὶ καὶ Τυφῶνι· πολυφλοίσβῳ δὲ βελέμνῳ
αἰθέρος ὀρχηστῆρες ἐβακχεύοντο κεραυνοί·
μάρνατο δὲ Κρονίδης κεκορυθμένος· ἐν δὲ κυδοιμῷ
βροντὴν μὲν σάκος εἶχε, νέφος δέ οἱ ἔπλετο θώρηξ,
καὶ στεροπὴν δόρυ πάλλε, διϊπετέες δὲ κεραυνοὶ
ἠερόθεν πέμποντο πυριγλώχινες ὀϊστοί·
ἤδη γὰρ περίφοιτος ἀπὸ χθονίου κενεῶνος
ξηρὸς ἀερσιπότητος ἀνέδραμεν ἀτμὸς ἀρούρης,
καὶ νεφέλης ἔντοσθεν ἐελμένος αἴθοπι κόλπῳ
πνίγετο θερμαίνων νέφος ἔγκυον· ἀμφὶ δὲ καπνῷ
τριβομένων καναχηδὰ πυριτρεφέων νεφελάων
θλιβομένη πεφόρητο δυσέκβατος ἐνδόμυχος φλὸξ
διζομένη μέσον οἶμον, ἐπεὶ σέλας ὕψοθι βαίνειν
οὐ θέμις· ἀστεροπὴν γὰρ ἀναθρώσκουσαν ἐρύκει
ὀμβρηρῇ ῥαθάμιγγι λελουμένος ἴκμιος ἀήρ,
πυκνώσας νέφος ὑγρὸν ὑπέρτερον· ἀζαλέου δὲ
νειόθεν οἰγομένοιο διέδραμεν ἁλλόμενον πῦρ.
ὡς λίθος ἀμφὶ λίθῳ φλογερὴν ὠδῖνα λοχεύων
λάϊον ἠκόντιζε πολυθλιβὲς αὐτογόνον πῦρ.
πυρσογενὴς ὅτε θῆλυς ἀράσσεται ἄρσενι πέτρῳ·
οὕτω θλιβομένῃσιν ἀνάπτεται οὐρανίη φλὸξ
λιγνύϊ καὶ νεφέλῃσιν· ἀπὸ χθονίοιο δὲ καπνοῦ
λεπταλέου γεγαῶτος ἐμαιώθησαν ἀῆται.

In beiden Stellen kehrt zunächst die Vorstellung eines Erzeugens und sofortigen Geborenwerdens des Feuers wieder. Wenn im Indischen die analoge Parallele in voller roher Natürlichkeit ausgemalt wird, indem dasjenige der beiden Hölzer, welches das Drehholz ist, als der Zeuger (*penis*) gefaßt wird, so ist auch in den angezogenen Stellen des Nonnus die Sache, wenn auch allgemeiner, so doch ebenso natürlich mit dem *ὅτε θῆλυς ἀράσσεται ἄρσενι πέτρῳ* gedacht. Und wenn im Indischen die Scenerie auf den Himmel übertragen wird, indem es u. a. heißt: „Golden waren die Araṇi, — das sind die beiden Hölzer, aus deren Reibung das heilige Feuer entzündet wird — mit welchen die göttlichen Açvinen (den Funken) hervorquirlten" (Kuhn p. 74), so findet Nonnus ebenso denselben Vorgang, den er bei der Erzeugung des Feuers aus dem weiblichen und männlichen Stein wahrnimmt, am Himmel wieder, wenn *τριβομένων* (oder *θλιβομένων*) *νεφελάων* der himmlische Funke erzeugt wird, der aus der schwangeren Wolke (*νέφος ἔγκυον*) den Aus-

gang sucht. Ja noch specieller berühren sich beide Vorstellungen durch den Ausdruck *ἐνδόμυχος φλόξ*. Kuhn sagt nämlich p. 15: „Wenn nun diese Nachweise es unzweifelhaft lassen, daß auch schon in alter Zeit die Bereitung des reinen Feuers durch bohrende Drehung eines Stabes bewerkstelligt wurde, das diese Handlung bezeichnende Verbum aber auch verwendet wird, um die Entzündung des Feuers am Himmel zu bezeichnen, so ist wohl klar, daß man den Ursprung des Blitzes aus der Wolke einem gleichen Vorgang zugeschrieben habe. Dafür spricht außerdem noch: einmal der von *Agni* bei dieser Erzählung mehrfach gebrauchte Ausdruck: *guhā sat* oder *hita* „der in der Höhle Seiende, da Hineingesetzte“, der sich jedoch auch allgemeiner auf die Wolke beziehen läßt nnd schlechthin „der Verborgene“ bedeuten kann....“ Ich denke, das aus Nonnus herbeigezogene Bild legt die Anschauung vollständig klar und der *Agni guhā sat* oder *hita* und die in der Wolkenhöhle befindliche *ἐνδόμυχος φλόξ* decken sich vollständig.[1]) Dazu stellt sich nun anderseits, wenn *Agni* auch *Mātariçvan*, d. h. nach Roth „der in der Mutter (in dem *νέφος ἔγκυον*) Schwellende, aus ihr Hervorgehende“ heißt. Scheinbar widersprechend ist, wenn *Mātariçvan*, in selbständiger Persönlichkeit gefaßt, dann nach anderer Version den *Agni*, „da er von der Erde verschwunden war und sich in einer Höhle verborgen hatte, holt oder, wie es auch heißt, ihn aus der Höhle von den *Bhrigu* her entzündet.“ Der Naturkreis aber, in dem wir uns bewegen, löst diesen scheinbaren Widerspruch. Zunächst sagt Kuhn p. 6: „Wenn übrigens die alten Erklärer den *Mātariçvan* als *Vāju*, den Wind, auffassen, und Roth sagt, diese Deutung lasse sich aus den Texten nicht rechtfertigen, so stehen dem doch einige Stellen entgegen, wo dem *Vāju* oder *Vāta*, dem Winde, ausdrücklich das Beiwort *Mātariçvan* gegeben wird, was, wie ich glaube, sich auch hinlänglich rechtfertigen läßt, da das Gewitter in seinem Schoße nicht nur Blitz und Regen, sondern auch den dasselbe heranführenden Sturm birgt, der Wind oder Sturm also ebenso gut der in der Mutter Schwellende heißen

---

1) [Es ist dieselbe Anschauung, wie wenn bei den Finnen der Gewittergott Ukko bisweilen das Epitheton *poutapillvessä asuva* „der in der Hitzwolke Wohnende“ führt. Castrén. Finnische Myth. p. 43.]

kann. Ob aber diese Auffassung von alter Zeit her schon vorhanden gewesen, muß ich vor der Hand dahin gestellt sein lassen, zumal dieser Punkt bei der folgenden Untersuchung von geringerer Bedeutung ist; die von Weber Ind. Studien I., 416 beigebrachten Umstände sprechen einigermaßen für eine solche Annahme.* Aber auch davon abgesehen schon scheint mir die dem Indischen analoge Anschauung bei Nonnus, verbunden mit dem übrigen von Kuhn Beigebrachten sehr dafür zu sprechen und die Sache weiter auszuführen. So sagt auch Plntarch u. a. *περὶ βροντῶν, πρηστήρων κτλ.* „*Ἀναξίμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν· ὅταν γὰρ περιληφθὲν νέφει παχεῖ, βιασάμενον ἐκπέσῃ, τῇ λεπτομερείᾳ καὶ τῇ κουφότητι, τότε ἡ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.*" Dem entsprechend heißt es bei Plin. hist. nat. II. C. 48: *Nunc de repentibus flatibus, qui exhalante terra* (*ut dictum est*) *coorti rursusque dejecti, interim obducta nubium cute, multiformes exsistunt.* Nachdem er dann den Typhon erklärt, fährt er fort: *quodsi majore depressae nubis eruperit specu, sed minus lato quam procella nec sine fragore, turbinem vocant proxima quaeque prosternentem. Idem ardentior, accensusque dum fuerit, prester vocatur etc.* Ebenso sagt *Lucrez de rerum natura* VI. v. 174 sqq.:

> *Ventus ubi invasit nubem et versatus ibidem*
> *Fecit ut ante, cavam, docui spissescere nubem,*
> *Mobilitate sua fervescit; ut omnia motu*
> *Percalefacta vides ardescere; plumbea vero*
> *Glans etiam longo cursu volvenda liquescit.*
> *Ergo fervidus hic nubem quum perscidit atram,*
> *Dissipat ardoris quasi per vim expressa repente*
> *Semina, quae faciunt nictantia fulgura flammae;*

und in v. 294 sqq. dann wiederum:

> *Est etiam, quum vis extrinsecus incita venti*
> *Incidit in validam maturo fulmine nubem;*
> *Quam quum perscidit, extemplo cadit igneus ille*
> *Vortex, quod patrio vocitamus nomine fulmen.*

Nach den beigebrachten Stellen kann es nicht auffallen, wenn der *ἀτμὸς ἀρούρης*, der, wie Plinius sagt, *exhalante terra coortus ventus* — *νεφέλης ἔντοσθεν ἐελμένος* und in ihr als *vortex* sich drehend — bald mit der *ἐνδόμυχος φλόξ* identisch erscheint, die einen Ausgang sucht — *διζομένη μέσον οἶμον* —, bald, selbständig ge-

faßt, als derjenige gilt, der diese hervorruft, oder — mythisch geredet — *Mātariçvan* bald selbst als *Agni*, bald denselben aus der Wolkenhöhle hervorholend oder entzündend gedacht wird, woran weiter sich anschließen dürfte, daß dies Wirbeln in der Wolke, welches jenem Feuerfunken vorangeht, das himmlische *manthanam* sei, in dem der *pramantha* auch seine Rolle spielt.

Alle Spuren, denen wir in betreff der an den Prometheus und *pramantha* sich anschließenden Sagen und Gebräuche nachgingen, führen also auf den Wind und insbesondere den Wirbelwind als den alten Feuerräuber in dem sich entwickelnden Gewitter zurück; und wie die Wurzel *manth* ursprünglich wirbeln, kreiseln, plattd. küseln, bedeutet, verhielte sich auch *pramantha* zu Prometheus wie die Ausdrücke Kreiselbohrer zu Kreiselwind oder schlechtweg Küsel.[1])

1) [Vergl. weiter unten den Artikel „Zur prähistorischen Mythologie.“ Nr. 4. Desgl. Poet. Naturansch. II. p. 75 und p. 185, wo Mosens Schilderung eines Gemäldes von Ruisdael mit den Worten angeführt wird: „Ein Gewitter zieht wolkenquirlend am Himmel vorüber.“]

XIII.*

Über die Böotia des Homer.

(Hinzugefügt ein Anhang über die Entwicklung der homerischen Sage.)

1871.*)

Eines der verwickeltsten Probleme auf dem Gebiete griechischer Litteraturgeschichte ist, seitdem es durch Fr. Aug. Wolf aufgeworfen, die Schöpfnng der homerischen Gedichte. Der Ursprnng und die Entwicklung der Sage, sowie die Abfassung der Ilias und Odyssee erscheinen in ihrem plötzlichen Auftreten, inmitten der Anfänge geistigen Lebens bei den Griechen überhaupt, als so vollendete und trotz aller Natürlichkeit des Charakters komplicierte Geistesprodukte, daß die Forschung nun schon seit ein paar Generationen daran arbeitet, ihr Entstehen nach allen Seiten hin klar zu legen, ohne das Ziel schon vollständig erreicht zu haben. Nur gewisse Hauptpunkte treten immer deutlicher aus dem Dunkel heraus. Allseitiger ist man immer mehr geneigt, als den Kern der Sage alte mythische Stoffe anzunehmen, welche in den Zeiten äolisch-achäischer Wanderungen nach Kleinasien ihre historisch-heroische Gestaltung empfangen nnd sich ausgebildet haben, gerade wie auf deutschem Gebiet die alten Siegfried-Mythen zur Zeit der Völkerwanderung.[1]) Behandlung des

*) Programm-Abhandlung des Gymnasiums zu Neu-Ruppin 1871 (neben der Beschreibung einer bei Bienenwalde [Kreis Ruppin] vorgenommenen Ausgrabung.)

1) Diese von Völcker zuerst aufgestellte Ansicht ist korrekter und eingehender ausgeführt in Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde. Berlin 1870. I. cf. namentl. p. 13 u. 30. Vergl. über die Entwicklung der Sage den Anhang am Ende dieser Abhandlung.

Stoffes durch Volkssänger, wie sie in den Gedichten selbst auftreten, wird gleichfalls allgemein zugegeben. Was aber nun die Abfassung der Ilias und Odyssee selbst anbetrifft, so sind die Gegensätze, wie sie infolge der von Lachmann für die Ilias aufgestellten Theorie einzelner Lieder gegenüber der bisherigen Tradition sich entwickelt haben, die man anderseits mit der Behauptung einer überall hervortretenden einheitlichen Komposition festzuhalten sich bemühte, noch nicht vollständig überwunden und die angeregte Frage noch nicht zum Abschluß gebracht worden. Die Schärfe Lachmannscher Beweisführung im einzelnen ließ die Verteidigung des entgegengesetzten Standpunkts in seiner Allgemeinheit sowie die Erklärung der von ihm behaupteten Widersprüche vielfach als phrasenhaft erscheinen, bis Kirchhoffs Abhandlungen über die Komposition der Odyssee, bei aller Anerkennung der Bedeutung der Sage und des Volksgesanges, der Annahme einheitlicher Kompositionen überhaupt einen bestimmten positiven Anhalt gaben, indem sie die Art derselben in diesem Gedichte nachzuweisen suchten. Wenn nach Kirchhoffs meisterhaften Untersuchungen — namentlich ist Nr. 1 die schlagendste — die Überzeugung sich immer mehr Bahn brechen dürfte, daß trotz oder vielmehr neben der sogenannten Liedertheorie einheitliche Redaktionen verschiedener Art von einem mehr oder weniger künstlerischen Standpunkt in der Odyssee hervortreten, so möchte ähnliches sich auch für die Ilias durchführen lassen, und bei allseitiger Erwägung die homerische Frage sich immer mehr zu dem in gewissem Sinne vermittelnden Standpunkte, als dem wahren, zuspitzen. Der Charakter und die Bedeutung speciell der homerischen Gedichte liegt eben darin, daß sie nicht bloß der Zeit nach, sondern auch faktisch die Brücke bilden zwischen dem alten Volksgesang mit seinen einzelnen Volksliedern und dem Kunstepos. Wie sich die kyklischen Dichter dann an die homerischen Gedichte anschlossen, waren diese anderseits selbst, wenn auch aus frischem Volksgesang hervorgegangen oder wenigstens an denselben sich anlehnend, so doch in ihrer Totalität schon einheitlich verarbeitete Epen; Volkssänger und Kunstdichter hatten sich in ihnen schon gleichsam die Hand gereicht, und in dieser Doppelseitigkeit, wo frische, volkstümliche Natürlichkeit mit

kunstvoll überlegter Komposition sich eint, beruht ihr Vorzug vor den einseitigen Erzengnissen beider Art, sowohl vor solchen Volksliedern, wie wir zum Teil in den sogenannten homerischen Hymnen (wenn immerhin ans späterer Zeit) haben, als auch vor solchen Dichtungen, wie sie eben dann die Kykliker schufen.

Der Übergang von einzelnen Liedern zu größeren komponierten Partieen dürfte sich — und das möchte ich besonders betonen — zum Teil schon inmitten des alten Rhapsodentums selbst vollzogen haben. „Denn je nach der Kürze oder Länge der zugemessenen Zeit“ — bemerkt Jordan nach seinen bei rhetorischen Vorträgen gemachten Erfahrungen sehr richtig[1]) — „bietet der Rhapsode seinen Zuhörern ein einfaches Lied oder verknüpft mehrere, führt einzelne Partieen, die vorher nur angedentet waren, selbständig aus oder dichtet Nenes hinzu, was das Ganze abrundet.“ Je länger sich demgemäß die Sage vom Odysseus und den Kämpfen vor Troja als Lieblingsthema hielt, zu dem das Volk immer wieder zurückkehrte, desto umfassender wurden derartige Kompositionen, desto eingehender und ausführlicher durch Hinzukommen immer neuer Teile die Darstellung. Dabei hielten gewisse Hauptlieder, welchen sich andere nur als sekundäre anreihten, stets den einheitlichen Charakter anch der erweiterten Gestalt fest. Die Ilias und Odyssee ist eben nicht mit ähnlichen Epen anderer Völker auf eine Stufe zu stellen. Wenn diese meist mehr ein äußeres Aneinanderreihen verschiedener Lieder gemäß einem bestimmten historischen Faden, der sich durch dieselben hindurchzieht, zeigen, bildete die griechische Rhapsodie, indem sie sich auf einzelne Partieen besonders koncentrierte, allmählich das künstliche Moment der Komposition in sich in der Weise ans, daß die homerischen Gedichte dann schließlich, indem sich dies weiter [namentlich unter den Händen poetisch besonders beanlagter Meister] fortsetzte [nnd unter immer größeren Perspektiven entfaltete], gleichsam als nene Schöpfnngen besonderer Art den alten Volksgesang überlebten und in dieser ihnen natürlich und kunstvoll zugleich erwachsenen Gestalt das Vorbild für die ganze Gattung wurden, jedes in seiner Weise,

1) Jordan, Das Kunstgesetz des Homer und die Rhapsodik. Frankfurt a. M. 1869.

„die Ilias als das tragische, die Odyssee als das idyllische Epos der homerischen Dichterperiode."[1])

Wenn aber in der Odyssee die Gesamt-Komposition nach Kirchhoffs Beweisführung in verschiedener redaktioneller Thätigkeit besonders sichtlich zu Tage tritt, — auch ein Beweis mit für ihre spätere Abfassung, — so kann man auch in der Ilias, trotzdem stellenweise die Einzellieder mehr gleichsam herausfallen, ebensowenig eine einheitliche planmäßige Verwendung derselben und eine künstlerische Komposition des Ganzen verkennen. Die folgenden Blätter beabsichtigen dies in betreff eines Buches näher auszuführen. Der Zufall hat nämlich seit einigen Jahren öfters meine Aufmerksamkeit auf die Böotia gelenkt, und die daran sich knüpfenden Betrachtungen liefen schließlich immer wieder auf den doppelten Charakter und die nachweisbare Bedeutung derselben sowohl als ursprüngliches Einzellied mit selbständiger poetischer Bedeutung — denn dies will auch ausdrücklich nachgewiesen sein —, wie auch als mehr oder minder kunstvoll modificiertes Glied in der Gesamtkomposition der Ilias hinaus, so daß ich hierin eine Veranlassung gefunden habe, dieselben in dieser Programmschrift zusammenzustellen. Dabei erschien es praktisch, den Gedankengang, wie er sich mir historisch entwickelt hat, einfach wiederzugeben; ein Weg, der sich auch sonst für derartige Untersuchungen als geeignet erwiesen hat und befolgt worden ist.

Im allgemeinen teilte ich früher die Ansicht, welche mein verstorbener Jugendfreund Lauer in seinen *quaest. hom.* I. Berlin 1843. p. 84 ausgesprochen, daß nämlich der Schiffskatalog nach seinem Anfang und seiner ganzen Fassung für das Werk eines böotischen Sängers zu halten sei. Jahrelang hatte mir die Frage ferner gelegen, als zufällig bei einer von mir in der Prima (des Ruppiner Gymnasiums) vorgenommenen kursorischen Lektüre der Böotia und damit an der Wandkarte verbundener Repetition der Geographie Griechenlands mein Interesse für die

1) Wie sie mit Recht L....s in der Anzeige v. Kammers Schriften z. homer. Frage, Leipziger Centralblatt v. J. 1870 N. 50, nennt.

Sache durch die überraschende Beobachtung unwillkürlich in anspruch genommen wurde, daß ein bestimmtes Prinzip in der Reihenfolge der verschiedenen Landschaften obwalte, — eine Bemerkung, die, wie ich mich dann überzeugte, schon A. Mommsen im Philologus V. S. 522—527 gemacht hatte. Die Landschaften des Festlandes und des Peloponnes werden — wie dort ausgeführt — in koncentrischen Kreisen um Böotien als Mittelpunkt aufgezählt. Im ersten Augenblick hatte diese Entdeckung etwas so Frappierendes, daß ich mit Mommsen hierin eine Bestätigung der Lauerschen Ansicht fand; daß nämlich der Sänger Böotien nicht bloß als Ausgangs-, sondern auch als Mittelpunkt der Darstellung gewählt, schien doppelt zu erhärten, daß er selbst ein Böoter gewesen. Wenn so die Ansichten des Scholiasten, daß Böotien als Ausgangspunkt genommen sei, *ἐπεὶ ἐν μεσαιτάτῳ τῆς Ἑλλάδος ἡ Βοιωτία ἢ ὅτι μέγιστον εἶχε ναυτικὸν ἢ ὅτι ἐν Αὐλίδι συνήχθη τὸ ναυτικόν,* in den Hintergrund traten, so blieb anderseits bei der obigen Annahme doch ein zu lösendes Problem übrig. Denn die Frage warf sich sofort auf, wie der Dichter, wenn er ein Böoter gewesen, dazu gekommen sei, nachdem er die Landschaften um Böotien und die im Peloponnes aufgezählt, sofort nach Kreta und den Inseln an der kleinasiatischen Küste überzuspringen und erst zum Schluß dann die Landschaften des nördlichen Hellas aufzuführen. Die Verse von 494—644 umfassen nämlich das festländische Griechenland südlich vom Öta nebst den unmittelbar anliegenden Inseln, die v. 645—680 das insulare Griechenland von Kreta bis Kalydnae, die v. 681—759 endlich das thessalische Griechenland. — Aber auch abgesehen davon, waren immer noch zwei gegen den böotischen Ursprung des Dichters sprechende Stellen, nämlich v. 535 und 626. In dem ersten Verse heißt es von den Lokrern, daß sie jenseits des heiligen Euböa wohnen:

Λοκρῶν, οἳ ναίουσι πέρην ἱερῆς Εὐβοίης.

Dieser Ausdruck weist doch aber entschieden auf einen Standpunkt des Dichters östlich von Euböa, also etwa nach Kleinasien hin, wozu dann entsprechend die andere Stelle stimmt, wo es von Dulichium und den Echinaden heißt, sie lägen *πέρην ἁλός* jenseits des (ägäischen) Meeres,

οἳ δ' ἐκ Δουλιχίοιο, Ἐχινάων θ' ἱεράων
νήσων, αἳ ναίουσι πέρην ἁλός, Ἤλιδος ἄντα.[1])

Bei diesen Bedenken für und gegen die angenommene Ansicht, und da überhaupt das im Schiffskatalog gefundene geographische Prinzip so bedeutsam in die Wagschale fiel, erschien es zweckmäßig, den troischen Katalog in die Betrachtung hineinzuziehen und zu untersuchen, ob und was für ein Prinzip dort für die Gruppierung der Völkerschaften herrsche, und ob, wenn ein solches sich fände, es die aus der Gruppierung der griechischen Landschaften abgeleitete Annahme bestätige oder nicht. Gleichgültig erschien dabei zunächst die Frage, ob beide von demselben Verfasser oder, wie Otfr. Müller und Köchly wohl mit Recht angenommen haben, der troische Katalog erst aus den Kyprien hineingekommen, in denen Proclus einen solchen ausdrücklich am Schluß der Partie, welche der Ilias voranging, erwähnt.[2]) Denn es kam ja zunächst darauf an, über die Art geographischer Anschauungen aus der homerischen Zeit überhaupt sich so viel als möglich zu orientieren, um darnach zu bestimmen, welche Schlüsse aus der im Schiffskatalog erkannten Theorie etwa zu ziehen seien.

Der troische Katalog ergiebt nun bei genauer Betrachtung vom geographischen Standpunkt aus zunächst, daß der Verfasser eine scharfe Sonderung von Asien und Europa, wie die spätere

---

1) So faßten diese Stellen schon Wood und Heyne und schlossen daraus, daß Homer in Asien oder auf einer der Inseln an der kleinasiatischen Küste gewohnt habe. Dagegen wollte Buttmann im Lexilogus II. p. 27 sqq. dem πέρην die Bedeutung gegenüber vindicieren. Aber mit Recht ist Ameis wieder zur alten Deutung zurückgekehrt: „πέρην *trans* = *ultra*, jenseits Euböa, woraus sich ergiebt, daß der Dichter seinen Standpunkt nicht in Griechenland habe. Vgl. zu v. 626.“ — La Roche, welcher sich an dieser Stelle Buttmann mehr anschließen möchte (πέρην gegenüber, nach andern jenseits) stimmt anderseits doch zu v. 626 Ameis bei, wenn er sagt, πέρην ἁλός jenseits des Meeres d. h. wohl so viel als im jonischen Meere, im Gegensatz zu „dieser Seite des Meeres,“ dem Ägäischen.“ — In beiden Stellen ist doch aber das πέρην in übereinstimmender Weise zu fassen!

2) Ἔπειτα ἔστι Παλαμήδους θάνατος καὶ Διὸς βουλὴ ὅπως ἐπικουφίσει τοὺς Τρῶας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλληνικῆς ἀποστήσας, καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων. — Ἐπιβάλλει δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ ἸΛΙΑΣ Ὁμήρου κτλ.

Zeit sie macht, nicht hinstellt;[1]) neben Abydos nennt er gleich Sestos, und wenn dies auch schon damit zu erklären, daß beide Städte als zum Reich des Asios gehörend bezeichnet werden, geht er doch, nachdem er die Küstenstädte von Troas erwähnt, ohne weiteres leicht mit einem *αὐτὰρ Θρήϊκας ἦγ' Ἀκάμας* nach Europa über und stellt erst nachher die übrigen kleinasiatischen Hülfsscharen in Ost und Süd zusammen. Eine prinzipielle Gruppierung liegt allerdings auch zu grunde, aber eine ganz von der im griechischen Schiffskatalog hervortretenden verschiedene. Wenn dort ein koncentrisches System mit Böotien als Mittelpunkt auftrat, so erscheint hier, abgesehen von den an der troischen Küste liegenden Punkten, ein strahlenförmiges mit Troja als Ausgangs- und Mittelpunkt, und jeder Strahl oder jede Linie schließt mit einem *τηλόθεν* oder *τῆλε* für den äußersten Punkt, von Troja aus gerechnet. Zuerst werden die Thraker, Kikonen und Päoner erwähnt, und bei Erwähnung der letzteren macedonischen Völkerschaft schließt der Dichter (v. 849) ab mit den Worten:

τηλόθεν ἐξ Ἀμυδῶνος, ἀπ' Ἀξιοῦ εὐρυρέοντος.

Eine zweite Linie geht dann am Südrande des Pontus Euxinns entlang, umfasst die Paphlagonier und Halizonen, wo der Dichter mit den Alybern abschließt, unter denen man wohl mit Recht die späteren Chalyber verstanden hat:

v. 857. τηλόθεν ἐξ Ἀλύβης, ὅθεν ἀργύρου ἐστὶ γενέθλη.

Ein dritte Linie geht in derselben Richtung, nur etwas südöstlicher ins Innere, umfaßt die Myser und Phryger mit der *Λίμνη Ἀσκανία* (cf. Il. XIII 792 sq.) und schließt wieder mit der Wendung:

τῆλ' ἐξ Ἀσκανίης. μέμασαν δ' ὑσμῖνι μάχεσθαι (v. 863).

Die letzte Linie endlich führt direkt nach Süden zu den Maioniern mit der *Γυγαίῃ λίμνῃ* am Tmolos, dann zu den Karern mit dem Maiander und Mykale und schließt mit den Lykiern, wo es wieder im 877sten Verse heißt:

τηλόθεν ἐκ Λυκίης Ξάνθου ἄπο δινήεντος.

---

1) cf. Strabo XII. C. 554. ἀλλ' οὔτε τὴν Ἀσίαν οὔτε τὴν Εὐρώπην ὠνόμαζον οἱ τότε, οὐδὲ διῄρητο οὕτως εἰς τρεῖς ἠπείρους ἡ οἰκουμένη. Vergl. Ukert, Geogr. d. Griechen u. Römer. Weimar 1816. p. 206.

Überall ist die Angabe τηλόθεν oder τῆλε von der troischen Landschaft (oder den an derselben liegenden Inseln) aus gerechnet.

Wir haben also in dem zweiten Buch der Ilias einen doppelten, aber verschiedenartigen Versuch, Ländermassen zu gruppieren. Für unsere Untersuchungen erscheint es dabei zunächst als gleichgültig, ob bei jener Arbeit für den Verfasser eine Karte vorauszusetzen sei oder nicht. Nach den gewöhnlichen Nachrichten wird bekanntlich von Anaximander, dem Schüler des Thales, berichtet, er habe zuerst eine Landkarte (γεωγραφικὸν πίνακα) herausgegeben. Diese Angabe beruht auf Eratosthenes bei Strabo und Diog. Laertius; sie will aber wohl weiter nichts sagen, als daß Anaximander als Vater der Geographie und der erste Geograph von Fach durch die Tradition bezeichnet werde, und es könnte immerhin schon vor ihm der Versuch, namentlich in engerer Begrenzung, gemacht worden sein, eine Karte zu entwerfen. Wenn dies also die Möglichkeit der Zugrundelegung einer Karte nicht geradezu ausschließt, so ist es doch anderseits nicht eben notwendig, eine solche anzunehmen. Denn selbst unkultivierte Völker leisten Erstaunliches in geographischen Bestimmungen ohne den Besitz von Karten. So sagt Klemm[1]) von den Südsee-Insulanern: „Sehr leicht begreifen die Bewohner der Radack-Inseln die Möglichkeit, das Bild oder die Lage von Inseln durch Zeichnung darzustellen. So zeichnete Lagediack dem Kapitän Krusenstern die Inselgruppe Otdia auf die Tafel hin; dann aber stellte er mit Steinen die geographische Lage der Inselgruppe Eregup dar; er zeichnete auf den Sand einen Kreis hin, der ungefähr die Form der Gruppe Otdia hatte, besetzte den Umfang derselben mit kleinen Steinen, welche die Inseln vorstellten, und nachdem er auch die Durchgänge angezeigt, sagte er: Das ist Otdia. Durch andere Steine deutete er die nördlich von Otdia gelegenen Inseln an.“ (Kotzebue II. 65. 70.) „Mit Leichtigkeit zeichnete auch Tomarri, der Tahiter, eine Karte der Inselgruppen.“ (Beechey I. 278.) Der Verkehr weckt eben frühzeitig namentlich in von Wasser durchschnittenen Gegenden geographische Anschauungen, und der-

1) Kulturgeschichte der Menschheit IV. p. 396.

artige setzen die im Katalog der Griechen und Troer ausgeführten Gruppierungen auch nur voraus; im Gegenteil dürfte bei einer Karte die oben erwähnte Aussonderung Thessaliens vom übrigen Festlande und Hintenanstellung nach Kreta und den dazugezogenen Inseln wohl schwerlich erfolgt sein.

Wie es aber auch damit steht, durch die nachgewiesene Gruppierung des trojanischen Katalogs wird die Schlußfolgerung, welche aus dem im Schiffskatalog herrschenden System von koncentrischen Kreisen „um Böotien“ zuerst, abgesehen von den oben angeführten Bedenken (nämlich v. 535 und 626), wahrscheinlich schien, des weiteren noch bedeutend erschüttert. Denn einmal zeigt die nach einem andern Grundsatz erfolgte Zurechtlegung der Einzelheiten des troischen Katalogs neben der des griechischen eine gewisse Gewandtheit in derartigen Dingen, so daß das Beginnen des letzteren mit Böotien nicht auf einen böotischen Ursprung des Urhebers mechanisch braucht zurückgeführt zu werden, sodann würde auch derselbe Grundsatz, auf den Verfasser des troischen Katalogs angewandt, hier zu einem Resultat führen, welches niemand unterschreiben möchte. Denn will man, weil Böotien Anfang und Mittelpunkt der Gruppierung für den griechischen Katalog ist, daraus noch ferner die Schlußfolgerung ziehen, daß der Verfasser ein Böoter gewesen, so würde dasselbe Prinzip, hier zur Geltung gebracht, auf die Behauptung führen, daß der Urheber dieses ein Troer war, weil in ihm Troja als Ausgangs- und Mittelpunkt erscheint. So beseitigt also eine umfassende Betrachtung den zuerst aus dem einen Faktum mit so vieler scheinbarer Wahrscheinlichkeit gezogenen Schluß.

Sehen wir aber zunächst von der Frage nach der Heimat des Verfassers ab, — die Untersuchung wird darauf zurückkommen — so haben wir also im Schiffskatalog, dem Mittelpunkte des zweiten Buchs der Ilias, entschieden einen geographischen Versuch, die griechischen Völker (und Landschaften) nach Stämmen gruppiert vorzuführen. Die Gruppierung nach Stämmen wird auch ausdrücklich in der Rede des Nestor in bezug auf den mit dem Katalog zusammenhängenden Auszug des griechischen Heeres hervorgehoben. (v. 362 sq.)

κρίν' ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, 'Αγάμεμνον,
ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγῃ, φῦλα δὲ φύλοις.

Spricht nun aber die Gesamtkomposition der Ilias — diese einmal als ein einheitliches Gedicht gefaßt — dafür, daß der Schiffskatalog unter dem gezeichneten Reflex ein ursprünglicher Teil derselben war, wie noch immer vielseitig behauptet wird,[1]) d. h.: ist es vom allgemein poetischen Standpunkt aus wahrscheinlich, daß ein Dichter, der das I., III., IV. Buch u. s. w. gedichtet, auch gleichzeitig auf die Idee des Schiffskatalogs gekommen ist, oder hat nur eine geschickte Verwendung eines ursprünglich selbständigen Liedes stattgefunden? Bei letzterer Annahme läge dann allerdings vor allem die Aufgabe noch zu lösen vor, die Steinthal in seinem Aufsatze über Homer und insbesondere die Odyssee in betreff des Schiffskatalogs überhaupt dahin präcisiert hat: „demnach ist dem Philologen die Aufgabe gestellt, das Interesse nachzuweisen, welches die Hörer der homerischen Gedichte am Katalog haben konnten."[2])

Die Bedeutung, welche das II. Buch für die Gesamtkomposition der Ilias in ihrer jetzigen Gestalt überhaupt hat, springt in die Augen. Wenn das erste Buch mitten in die Kämpfe hineingreift und den Streit der Fürsten und den Zorn des Achill besingt und damit den Faden schürzt für die Katastrophe, welche die Ilias schildert, so zeichnet jenem individuellen Bilde gegenüber, welches das erste Buch bietet, speciell die Böotia den großartigen Hintergrund des trojanischen Krieges überhaupt in dem Sinne, wie ihn dann die spätere griechische Zeit auch faßte, nämlich als einen Kampf des gesamten Griechenlands gegen Asien. Man denke sich einmal das Buch fort, und die breite Basis, auf welcher die Ilias ruht, würde erschüttert. Freilich kann hieraus noch nicht abgeleitet werden,

1) In welchen Gegensätzen sich das Urteil hierüber bewegt, zeigt u. a. eine Stelle aus Kammer z. homer. Frage I. Königsberg i. Pr. 1870. p. 32.: „Aug. Mommsen beginnt," heißt es das., „einen Aufsatz über den Schiffskatalog: der Katalog hat einst für sich bestanden, gesondert von dem Zusammenhange, in welchem wir ihn lesen! Das ist ein gesichertes Ergebnis." „Ich sehe nicht den Grund," sagt Kammer dazu, „für die letzte, sichere Behauptung, im Gegenteil, mir ist es nicht verständlich, wie ein solches Lied für sich habe Interesse erwecken können." —

2) Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Berlin VII. I. S. 24.

daß es nun auch ursprünglich bloß für diese Stelle gedichtet sei, denn man kann es ebenso gut von diesem Standpunkt aus als eine geschickte Verwendung eines nrsprünglich selbständigen Liedes ansehen, zumal da auf die angedeutete Idee sonst in der Ilias eben nicht zurückgegriffen wird, dieselbe auch erst durch die späteren analogen historischen Kämpfe gleichsam den Glanz eines bedentsamen Prototyps erhielt.

Dasselbe gilt von einem zweiten Moment, inwiefern das zweite Buch für die gesamte Komposition der Ilias Bedeutung hat. Die Kunst derselben zeigt sich nämlich in den ersten Büchern darin vornehmlich, daß, während die Ilias im letzten Jahre des Kampfes vor Troja spielt und eigentlich sich in zehn Tagen vollzieht, durch die Wahl der vorangestellten Partieen wie Schiffskatalog, Teichoskopie, Zweikampf des Menelaos und Paris, so wie Epipolesis, die Perspektive sich für den Leser gleichsam weitet, indem ihm Ereignisse vorgeführt werden, die nach ihrem Charakter es ihm erscheinen lassen, als bewege er sich im Anfang des ganzen Krieges.[1]) Aber wie das erste, paßt auch dies zweite Moment für beide angenommene Fälle; jedenfalls bringt es nichts Entscheidendes bei für die Annahme, daß der Schiffskatalog bloß für diese Stelle gedichtet sei. Im Gegenteil möchte man eher ans der zuletzt erwähnten Zusammenstellung das Umgekehrte schließen. Denn vom poetischen Standpunkt überhaupt erscheint es doch mindestens als höchst eigentümlich, daß derselbe Dichter, der in der Teichoskopie und Epipolesis eine Übersicht des griechischen Heeres und seiner Helden zu geben beabsichtigte, diesen poetisch so schön nnd lebendig ausgeführten Bildern gegenüber eine verhältnismäßig nüchterne, geographisch-statistische Übersicht von Anfang an voranzuschicken Willens gewesen wäre, ja daß ein und derselbe Poet sich auch nur in diese verschiedenen Standpnnkte überhaupt hineingelebt und sie produciert hätte, zumal der letztere anch eigentlich gar nicht zu dem Tenor des Gedichts zu passen scheint.[2])

1) Diese Absicht der Komposition ‚die ganze Breite des Krieges in das Gedicht hineinzutragen' erkennt u. a. auch M. Duncker, Geschichte d. Altert. Berlin 1856. III. p. 281. Anm., an.

2) Ähnlich urteilt auch Kammer, z. homer. Frage I. S. 33, welcher

Doch das könnte subjektiver erscheinen, wenn nicht auch objektive Gründe dafür sprächen, daß der Schiffskatalog ursprünglich ein selbständiges Lied für sich gewesen nnd erst später in die Ilias hineingekommen sei, so daß eben nur die Geschicklichkeit der Einfügnng von dem oben skizzierten Standpunkt ans anzuerkennen wäre. Ich will nicht besonderen Nachdruck darauf legen, daß in demselben neben verschiedentlichen eigentümlichen Angaben über 100 geographische Namen erwähnt sind, die sonst in der Ilias nicht verwertet werden; auffälliger ist schon, daß in ihm (selbst in der verkürzten strophischen Form, wie sie Köchly zurechtgeschnitten[1]), 10 Helden genannt werden, die weiter in der Ilias nicht vorkommen, während umgekehrt Helden sonst genannt werden, z. B. gleich in der Epipolesis (also im zweitfolgenden Buche IV. 295 sqq.) beim Nestor fünf, Pelagon, Alastor, Chromios, Hämon, Bias, welche der Schiffskatalog nicht kennt, ferner V. 549 Krethon nnd Orsilochos und dergl. mehr. Wenn derartiges schon den Verdacht mindestens weckt, daß diese geographische Übersicht des Schiffskatalogs zuerst nicht im unmittelbaren Anschluß an die vorhandene Ilias, sondern nur in allgemeiner Beziehnng zu Liedern von den Kämpfen vor Troja gedichtet, so wird dies dnrch die Komposition des II. Buchs selbst auf das Nachdrücklichste bestätigt, welche überall auf eine ursprüngliche Selbständigkeit desselben hinweist.

Zunächst ist also, wie oben erwähnt, ziemlich wahrscheinlich, daß der Katalog der Troer erst später in die Komposition hineingekommen. Damit bricht schon ein bedeutsames Stück aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus, der Schiffskatalog erhält dadurch eine gewisse Isoliertheit. Ferner beschränkt sich, wie schon Lachmann hervorgehoben, die Beziehung auf den Zorn des Achill, welchen das erste Buch in den Vordergrund stellt, nur auf einige gelegentliche Erwähnungen, von denen es

---

namentlich auch noch auf die etwas wunderbare Anfzählung „der Schiffe“ aufmerksam macht, während es sich um eine Heeresaufstellung handelte.

1) Dieselbe läßt sich doch übrigens nur ziemlich gewaltsam durchführen ganz abgesehen davon, daß sie mit ihren Kürzungen die Nüchternheit des Stücks noch mehrt, welches in dieser Gestalt noch weniger Interesse bei den Zuhörern geweckt hätte. Vergl. auch Kammer I. p. 32.

zumal zum Teil zweifelhaft ist, ob sie nicht erst später hineingekommen, und wo am ausführlichsten davon die Rede ist v. 687 sqq. u. 771 sqq., ist die Schilderung derart, daß sie gar nicht auf ein unmittelbar vorher ausführlich erzähltes Ereignis hinzuweisen scheint, sondern nur auf eine allgemeine, dem Dichter vorschwebende Situation. In den Verhandlungen der Fürsten ferner, — vor allem in den Schmähreden des Thersites — wird umgekehrt gar nicht darauf speciell Rücksicht genommen, und statt der unmittelbar erwarteten Niederlage der Griechen endlich, wie sie der *οὖλος ὄνειρος* des Zeus hervorrufen sollte, reiht sich daran der Zweikampf des Menelaos und Paris, und, wenn Athene auf Befehl des Zeus nicht den Lykaon aufgereizt hätte, wäre es fast zum Frieden gekommen! Dazu kommt noch die seltsame *πεῖρα* des Agamemnon, seltsam in ihrer Einführung, seltsam in ihrer ganzen Entwicklung,[1]) und alle die andern Widersprüche und Unzuträglichkeiten, welche ebenfalls Lachmanns Scharfsinn schon längst aufgedeckt hat, und welche Köchly veranlaßt haben, neben dem Schiffskatalog noch zwei getrennte Lieder in dem II. Buche, einen *Ὄνειρος* und eine *Ἀγορά*, anzunehmen.[2])

Wenn aber so alle Betrachtungen darauf hinführen, daß der Schiffskatalog ursprünglich etwas von der übrigen Ilias gesondertes Selbständiges war, so bleibt die oben schon angedeutete Frage schließlich noch zu lösen: welches Interesse hat einen Dichter zur Abfassung desselben veranlassen, und, was damit zusammenhängt, welches Interesse hat ihm einen bereitwilligen Hörerkreis verschaffen können? Ein solches muß nachgewiesen werden, denn sonst könnte es immerhin bloß eine spätere Einfügung, eine Art Interpolation, gewesen sein. Zu dem Charakter eines Liedes aber gehört der Nachweis, daß es in und an sich einen bestimmten Zweck oder Reiz gehabt habe, der es in der Tradition trug und erhielt. Ist es nun wahr-

1) Auch der Versuch Frankes (*disput. de Iliadis* B. Leipzig. 1870.) die *πεῖρα* zu verteidigen, indem er meint, sie wäre Volkstradition gewesen, an welcher der Dichter nicht hätte rütteln dürfen, kann nichts an diesem Urteil ändern. Derartige Specialitäten gehören nicht der Tradition, sondern dem komponierenden Dichter an, cf. weiter unten.

2) Dagegen Franke, l. s. l.

scheinlich, daß der Schiffskatalog einem praktischen Zwecke gedient und deshalb gedichtet sei? Klemm (IV. 396) berichtet in dieser Beziehung etwas Bemerkenswertes. „Nicht minder merkwürdig,“ sagt er, „ist das Faktum, welches Don Louis de Torres dem Kapitän Krusenstern mitteilte, daß nämlich die Karolineninsulaner in gebundener Rede, in Liedern, die Beschreibnng eines Seewegs von 300 Meilen, von Ulle nach Gnaham, aufbewahren und darnach die Straße sicher finden.“ An und für sich wäre also etwas Ähnliches beim Schiffskatalog nicht undenkbar; bietet er aber wohl in seiner ganzen Fassung einen ähnlichen Anhalt? Zwar wird aus späterer Zeit erzählt, daß in einigen Staaten den Knaben gesetzlich geboten war, den Schiffskatalog auswendig zu lernen als ein zuverlässiges Dokument *ἔν τε χωρογραφίᾳ καὶ πόλεων ἰδιώμασιν.* (Lauer, Geschichte der homer. Poesie. Berlin 1851 p. 22.) Indessen wird doch niemand die Behauptung darauf begründen wollen, daß dies schon von Homers Zeiten gegolten und die Veranlassung zur Abfassnng des Gedichts gewesen sein könne. Was ist aber dann seine Bedeutung? eine bloß poetische und ein daran sich schließendes bloß poetisches Interesse wird wohl auch schwerlich jemand behaupten. Sehen wir, nm dieser Frage weiter nachzugehen, nns einmal näher an, was aus dem zweiten Buch unbedingt noch znm Schiffskatalog gehört, ob nicht aus der Gesamtheit doch dann sich ein einheitliches Bild nnd ein damit verbnndenes Interesse ergiebt.

Unbedingt znm Schiffskatalog gehört, wie schon oben erwähnt, außer den Gleichnissen, die ihn einleiten, und den Schlußversen von 780—785 Nestors Rede, in welcher er, wie gleichfalls schon angeführt, zur Aufstellung des Heeres nach Phylen und Phratrien ausdrücklich auffordert. Nestors Rede macht aber einem Gezänk ein Ende, welches die Versammlung zu stören droht, und so werden wir auch Thersites' Auftreten und Odysseus' erste Rede mindestens als ursprünglich mit hinzunehmen müssen. Charakteristischer Weise sind das aber gerade auch die Partien, welche von der Kritik nicht angegriffen werden.[1]) Das

1) Die so gewonnene Konstruktion des Liedes stimmt überhaupt in den Hauptsachen überein mit dem, was nach Aus-

Opfer des Agamemnon dürfte ebenso als Vorbereitung zum folgenden Auszug zngegeben werden, und, nehmen wir nun noch eine Einleitnng der Versammlung hinzu, so haben wir — ein vollständiges Bild, und zwar eine poetische Darstellnng einer großen Volksversammlnng mit allen vorkommenden Einzelnheiten, einer Panegyrie, wie sie an den Küsten Kleinasiens, namentlich in dem dort herrschenden Völkergemisch von Auswanderern ans den verschiedensten Staaten, so bezeichnend ausfallen mnßte und einen Dichter dort leicht veranlassen konnte, ein Bild zu entwerfen, in dem das alte Griechenland mit seinen Städten nnd Stammesheroen dem Geist der Zuhörer im poetischen Gewande vorgeführt wurde, nnd jeder der Erinnerung an seine Heimat lauschte, wie jetzt etwa nordamerikanische Deutsche einer ähnlichen Reisewanderung durch die Gaue und Städte Deutschlands lauschen würden.[1]) Diesen Ursprung spiegelt das Lied in allen seinen Teilen wieder. Der griechische Dichter — das zeigt sich dentlich — singt unter dem großartigen Eindruck der sich bei einer Panegyrie sammelnden Völkermassen seiner Landsleute, die sich nach Phratrien zn-

scheidung der Partieen übrig bleibt, gegen die sich Lachmanns, Hanpts nnd Köchlys Ausstellnngen gerichtet haben. [In betreff der zweiten Rede des Odysseus nnd des in der Hitze dem Thersites als eine Art Exemplifikation schon erteilten Schlages, als eines späteren Zusatzes, schloß ich mich früher dem verwerfenden Urteil Lachmanns und Haupts an, möchte aber jetzt doch dem ganzen volkstümlichen Charakter der Scene gemäß die betr. Partie beibehalten.] Nur Agamemnons erste Rede und das Auseinandergehen des Heeres wäre noch zu streichen. Letzteres steht aber nnd fällt mit der ersteren, nnd diese wiederum mit der ganzen Erfindnng der πεῖρα und der verdächtigen βουλή, wovon ich nachher noch Gelegenheit haben werde zu sprechen.

1) Entsprechend sagt auch M. Duncker, Gesch. d. Altertums, Berlin 1856. III. p. 278. „Auf die Inseln Lesbos, Chios nnd Samos, in die nenen Städte an der Küste waren, wie wir gesehen, Answanderer ans allen Kantonen Griechenlands vom Olymp bis nach Pylos hinübergekommen; jede Schar brachte die Tradition ihrer Landschaft, die Erinnerung an ihre Vorfahren, an die Helden, welche unter ihnen einst hervorgeragt hatten, mit," — und weiter dann: „Alle diese Gaue waren auf der Küste Anatoliens vertreten; aus der Erinnerung des Volks, aus dem Munde der Fürstengeschlechter, die das Gedächtnis ihrer Ahnherren bewahrten, gingen ihre Traditionen in die Kreise der Sängergeschlechter nnd Sängerschnlen über."

sammenfanden, wie einen ähnlichen Schillers Phantasie in den Kranichen des Ibykus reproduciert, wenn er sagt:

> Denn Bank an Bank gedränget sitzen,
> Es brechen fast der Bühne Stützen,
> Herbeigeströmt von fern und nah,
> Der Griechen Völker wartend da.
> Dumpf brausend wie des Meeres Wogen,
> Von Menschen wimmelnd wächst der Bau
> In weiten stets geschweiften Bogen
> Hinauf bis in des Himmels Blau.
>
> Wer zählt die Völker, nennt die Namen,
> Die gastlich hier zusammen kamen?
> Von Theseus' Stadt, von Aulis' Strand,
> Von Phocis, von Spartanerland,
> Von Asiens entlegner Küste,
> Von allen Inseln kamen sie,
> Und horchen von dem Schaugerüste
> Des Chores grauser Melodie.

Vergleichen wir einmal damit die betreffenden Stellen unsers Dichters, ob sie nicht alle denselben Eindruck atmen?! Zuerst vergleicht er die Scharen der Griechen, wie sie sich von den Zelten nnd Schiffen zum Markte ergießen, mit einem Bienenschwarm. (v. 87 sqq.)

> ἠΰτε ἔθνεα εἶσι μελισσάων ἀδινάων,
> πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων —
> τετρήχει (fährt er dann fort) δ' ἀγορή, ὑπὸ δὲ στεναχίζετο γαῖα
> λαῶν ἱζόντων, ὅμαδος δ'ἦν· ἐννέα δέ σφεας
> κήρυκες βοόωντες ἐρήτυον, εἴ ποτ' ἀϋτῆς
> σχοίατ', ἀκούσειαν δὲ Διοτρεφέων βασιλήων,

und wenn sie Beifall rufen, heißt es *ἀμφὶ δὲ νῆες σμερδαλέον κονάβησαν*, nnd wie sie sich erheben nachher znm Auszug (nachdem in prächtigen Gleichnissen der Dichter das Völkergewühl von den verschiedensten Seiten ausgemalt) v. 465 sqq.:

> αὐτὰρ ὑπὸ χθὼν
> σμερδαλέον κονάβησε ποδῶν αὐτῶν τε καὶ ἵππων.
> ἔσταν δ' ἐν λειμῶνι Σκαμανδρίῳ ἀνθεμόεντι
> μυρίοι, ὅσσα τε φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὥρῃ,

und am Schluß des Schiffskatalogs wieder:

> Οἱ δ'ἄρ' ἴσαν, ὡςεί τε πυρὶ χθὼν πᾶσα νέμοιτο·
> γαῖα δ'ὑπεστενάχιζε, Διὶ ὣς τερπικεραύνῳ

χωομένῳ, ὅτε τ' ἀμφὶ Τυφωέϊ γαῖαν ἱμάσσῃ
εἰν 'Αρίμοις, ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς.
ὣς ἄρα τῶν ὑπὸ ποσσὶ μέγα στεναχίζετο γαῖα
ἐρχομένων·

Ist der gezeichnete Hintergrund richtig, so erhält das lustige Vorspiel mit dem Thersites, der sonst nicht vorkommt und eine eigens dazu vom Dichter erfundene Person zu sein scheint, noch eine besondere Bedeutung. Nicht bloß daß die vortrefflich humoristische, wenngleich etwas derbe Ausführung nicht wenig zur Belebung des Ganzen mitwirkt; die Scene ist gleichsam ein typisches Bild, wie es bei allen solchen Versammlungen vorkommt und gewiß auch im Altertum vorkam, daß nämlich, ehe Stille eintrat, erst ein paar Schreier zur Ruhe verwiesen werden müssen, und Thersites war in dieser Hinsicht gleichsam *unus pro multis*.

Wenn also auch dies zu der obigen Auffassung des Ganzen im allgemeinen paßt, so führt ebenfalls speciell auf eine kleinasiatische Panegyrie der Inhalt des Schiffskatalogs selbst und die sonstigen Anschauungen des Dichters, wozu auch dann die oben schon berührte Einzelheiten stimmen.

Wenn man nämlich überhaupt in den Sagen von Troja einen historischen Niederschlag oder eine Verarbeitung alter Mythen unter dem Einfluß äolisch-achäischer Wanderungen nach Klein-Asien zu finden berechtigt ist, so schildert gerade der Schiffskatalog mit seiner geographisch-statistischen Übersicht den historischen Zustand Griechenlands, den die Auswanderer zurückgelassen. Anderseits rücken die durch die Wanderungen geschaffenen Verhältnisse an einzelnen Stellen schon in denselben etwas hinein. Der Katalog erwähnt z. B. schon die dorischen Kolonieen von Rhodos bis Kalydnae mit ihren Stammeshelden, wie dem schönen Nisyros, wovon die Ilias sonst nichts weiß. Natürlich, denn jeder Zuhörer mußte seine Heimat vertreten finden. (Unter diesem Reflex erklärt sich denn auch einfach die Rolle, welche der Schiffskatalog die Böoter spielen läßt. Wenn Böotien nach unsern obigen Untersuchungen vom geographischen Standpunkt aus einfach als Mittelpunkt der Gruppierung gewählt war, wie der Scholiast sagt, *ἐπεὶ ἐν μεσαιτάτῳ τῆς Ἑλλάδος ἡ Βοιωτία,* so werden wir auch im Hinblick auf die andern Notizen desselben, *ἢ ὅτι μέγιστον εἶχε ναυτικὸν ἢ ὅτι ἐν Αὐλίδι συνήχθη*

τὸ στράτευμα, — zumal da wir auch sonst wissen, daß der Zug der Auswanderer über Böotien ging und sich dort verstärkte,[1]) — es nicht auffallend finden können, daß Erinnerungen an Böotien, wie sie auch sonst schon in die troische Sage hineingewachsen, namentlich im Schiffskatalog ihre Stätte gefunden haben, Böotien mit Städten und Schiffen mit am zahlreichsten vertreten erscheint.)

Zu den sonstigen Gründen aber den Ursprung des Gedichts nach Kleinasien oder nach den dort an der Küste liegenden Inseln zu setzen, kommt noch die auch von Müllenhoff schon zum Teil hervorgehobene Wahrnehmung, daß gerade kleinasiatische Anschauungen dem Dichter nahe liegen. Zwei Punkte sind es besonders, die übrigens sonst in der Ilias nicht wieder anklingen, welche hier zu erwähnen sind. „Ebenso wie die deutsche Dichtung," sagt Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde. Berlin 1870. S. 3), „steht das griechische Epos ganz in der Anschauung der nächsten Natur und Wirklichkeit. Der ephesische oder kolophonische Sänger schildert nur nach eigener Ansicht das lustige Gewimmel der Wildgänse, Reiher und langhälsigen Schwäne auf der asischen Aue am Kayster (Il. 459—463), und dieselbe Bemerkung dürfte auch von der Lokalisierung der Typhoeus-Sage in Kleinasien, wie sie am Schluß des Schiffskatalogs in einem Gleichnis herangezogen wird, gelten.

Neben diesen ans dem Inhalt des II. Buchs hergenommenen Beweismitteln, stellen sich nun auch die schon oben erwähnten von *πέρην Εὐβοίας* wohnenden Lokrern und von *πέρην ἁλός Ἤλιδος ἄντα* liegenden Inseln, welche, wie ebendas. erwähnt, auch schon meist immer in der Weise gefaßt worden sind, daß daraus geschlossen wurde, Homer habe in Asien oder anf einer der Inseln gelebt, welche an der kleinasiatischen Küste liegen.

Ja, ich möchte nun noch einen Schritt weiter gehen und meinen, was noch zu Anfang als auffallend und unerklärlich in der geographischen Gruppierung des Schiffskatalogs bezeichnet wurde, dürfte sich auch jetzt erklären lassen, wie nämlich der Dichter, nachdem er Mittelgriechenland geschildert, nach Kreta

---

1) Strabo IX. C. 402 sagt ausdrücklich: Μετὰ δὲ ταῦτα τὴν Αἰολικὴν ἀποικίαν συνέπραξαν (sc. οἱ Βοιωτοὶ) τοῖς περὶ Πενθίλον, πλείστους ἐξ ἑαυτῶν συμπέμψαντες, ὥστε καὶ Βοιωτικὴν προσαγορευθῆναι.

und den Inseln übergeht und dann erst nach Thessalien. Für einen Dichter des griechischen Festlandes wäre das unbegreiflicher; vom kleinasiatischen Standpunkt aus aber ist es, zumal bei den Anfängen geographischer Konstruktion überhaupt, wo, wie auch oben bemerkt, Festland und Inseln in der Aufzählung nicht so theoretisch gesondert im Schiffskatalog auftreten, wie man es nach moderner Gewohnheit wohl thun würde, etwas anderes; da ist es eher denkbar, daß der Dichter, nachdem er den Hauptstock Griechenlands erwähnt, erst nach Süden zu den Inseln und dann nach Norden zu den Küsten übergeht.

Wenn ich nun schließlich das Lied, welches sich so zunächst als ein einheitliches Ganze und zwar als das Produkt eines Sängers von der Küste Kleinasiens oder einer der davorliegenden Inseln darzustellen scheint,[1]) in seiner Entwicklung skizzieren soll, so wäre es etwa folgendes.[2]) Es ist, wie auch die einleitenden Verse und die später im Katalog vorkommenden Beziehungen und die ganze Situation kennzeichnen, unter Voraussetzung der Abwesenheit und des Grolls des Achill gedichtet.[3]) Der großartige Auszug des gesamten griechischen Heeres (*πανσυδίῃ*) wird motiviert durch eine besondere Aufforderung des Zeus, welche aber in betreff der Hoffnung, die sie beim Agamemnon weckt, er werde jetzt Troja einnehmen, eine trügerische ist; das Traumbild selbst ist ein *οὖλος ὄνειρος*. Durch diesen aber verführt, beruft Agamemnon das Volk durch Herolde v. 1—52. Daran könnte sich, unter Wegfall der *βουλή* incl. der *πεῖρα*, schließen v. 87 bis 98, ferner die Vergleichung des zuströmenden Volks mit einem Bienenschwarm und das Bemühen der Herolde, Ruhe zu schaffen. Nun käme unter Wegfall des Übrigen, was mit der *βουλή* und der *πεῖρα* steht und fällt,[4]) das humoristische Vorspiel mit dem Thersites (v. 211 sqq.):

1) Speciell ionischen Charakter scheint dem Schiffskatalog auch die Einteilung in Phratrien zu verleihen cf. M. Duncker, Gesch. d. Altert. III. S. 294.

2) Natürlich mache ich dabei dieselben Reservationen, wie Kammer in einem ähnlichen Fall. I. S. 61.

3) Wie alles, was in B—H enthalten, cf. darüber Kammer I. S. 13.

4) Über Agamemnons erste Rede, die *πεῖρα* und das damit zusammenhängende Auseinandergehen des Heeres noch weiter unten.

ἄλλοι μέν ῥ' ἕζοντο, ἐρήτυθεν δὲ καθ' ἕδρας·
Θερσίτης δ' ἔτι μοῦνος ἀμετροεπὴς ἐκολῴα.

Vortrefflich passen dann des Thersites Worte als eine Einleitung gleichsam der erregten Versammlung:

Ἀτρείδη, τέο δ' αὖτ' ἐπιμέμφεαι, ἠδὲ χατίζεις;

und diese Scene schlösse in v. 264 mit der strengen Abfertigung und Drohung, welche ihm Odysseus erteilt (ev. mit einem sofortigen drastischen Einschreiten), woran sich der Beifall der Griechen in v. 333 und dann des Nestor Rede reihen würde, welche mit den Worten beginnt:

Ὢ πόποι! ἦ δὴ παισὶν ἐοικότες ἀγοράασθε
νηπιάχοις, οἷς οὔτι μέλει πολεμήϊα ἔργα·

und auf den Ernst der Lage hinweist sowie Agamemnon auffordert (unbekümmert um solche Schmähungen) nach wie vor alles anzuordnen. Im ungestörten Zusammenhang würde sich dann das Übrige anreihen, das Opfer des Agamemnon und der Auszug mit seinen prächtigen Gleichnissen, welche ich natürlich nach meiner ganzen Auffassung mit Lachmann festhalten möchte, sowie endlich der Schiffskatalog. Als Schlußverse würden das Bild abrunden v. 780—785.

Οἱ δ' ἄρ' ἴσαν, ὡςεί τε πυρὶ χθὼν πᾶσα νέμοιτο·
γαῖα δ' ὑπεστενάχιζε, Διῒ ὣς τερπικεραύνῳ
χωομένῳ, ὅτε τ' ἀμφὶ Τυφωεῖ γαῖαν ἱμάσσῃ
εἰν Ἀρίμοις, ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς·
ὣς ἄρα τῶν ὑπὸ ποσσὶ μέγα στεναχίζετο γαῖα
ἐρχομένων· μάλα δ' ὦκα διέπρησσον πεδίοιο.

Dies wäre ein Lied aus e i n e m Guß mit der oben entwickelten Tendenz, welches 567 Verse umfaßte.[1])

Wenn aber nun einer der K o m p o n i s t e n der Ilias e i n s o l c h e s S t ü c k vorfand, dann konnte er ihm allerdings, wie wir oben gesehen, nicht leicht einen passenderen Platz geben, als nach dem e r s t e n Buche, wo es eben an seiner Stelle dazu beiträgt, den g r o ß a r t i g e n H i n t e r g r u n d d e s g a n z e n K a m p f e s zu zeichnen und den H o r i z o n t der Erzählung, die nur in weni-

1) Sollte nach den praktischen Bemerkungen Jordans über Rhapsodie eine Pause rätlich erschienen sein, so hätte sie sich ganz natürlich vor den Worten Ἔσπετε δὴ νῦν Μοῦσαι ergeben.

gen Tagen sich abspinnt, zu weiten, indem der Hörer, wie auch in den folgenden Büchern geschieht und schon oben erwähnt, gleichsam indirekt in den Anfang des Krieges, gleichsam in einen ersten Auszug zurückversetzt wird. Vergegenwärtigen wir uns aber die in einem solchen Falle einem Komponisten größerer Partieen obliegende Aufgabe, so tritt der Unterschied zwischen ihm und einem Einzeldichter deutlich hervor. Bei dem letzteren ist die Unmittelbarkeit poetischer Konception in betreff der Scenen, die er schildert, zu suchen, bei dem Komponisten hingegen Gewandtheit im Überblick und Routine in der Gruppierung der einzelnen Partieen, Beseitigung allzu markierter Widersprüche, Bildung von Übergängen u. dergl. Der eine schuf, um ein modernes Bild zu wählen, im Geist eines Schiller, der andere arbeitete mit mehr oder minder Geschick einer Charlotte Birchpfeifer. So erscheint, was der letztere nachschafft zur Verbindung und Füllung, leicht gemacht und dadurch matter. Gerade im II. Buch und in der Art, wie das Einzellied eingeführt, können wir eine solche Thätigkeit und den Charakter derselben recht verfolgen. Im Einzelliede trat Agamemnon z. B., wie ich zunächst angenommen, indem ich seine Rede mit der βουλή ausschied, zu Anfang der Verhandlung nicht hervor, Thersites eröffnete sie mit seinen unnützen Reden über die Veranlassung derselben (die ja anderseits auch auf Agamemnons Rede gar nicht passen), und mußte erst zur Ruhe gewiesen werden, ein Bild, welches der Dichter, wie wir gesehen, wenn er eben eine solche Volksversammlung schildern wollte, ganz passend voranstellte. Dem Komponisten gefiel das Unbestimmte, was darin lag, nicht, er wollte den Auszug des Heeres nicht bloß in den einleitenden Versen vom Traume, den Zeus sendet, angedeutet, sondern dem Pathos gemäß, das er für den Zusammenhang des Ganzen für notwendig erachtete, ausführlicher motiviert sehen. So verfiel er, wie es scheint, darauf, eine Rede des Agamemnon aus dem IX. Buche (v. 17—28) heranzuziehen und indem er sie etwas erweiterte und die ganze Sache hier als eine bloße πεῖρα darstellte, ihr ein besonderes Kolorit zu geben. Die Rede des Agamemnon II. 111—141 nämlich stimmt, abgesehen von v. 119—138, wörtlich zu jener Stelle des IX. Buches und ist dort so motiviert, daß ihr Ursprünglichkeit daselbst eher als an unserer Stelle

wahrscheinlich sein dürfte. *Ἀτρείδης δ' ἄχεϊ μεγάλῳ* *β ε β ο λ η μ έ ν ο ς* *ἦτορ* heißt es da *Φοίτα, κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κελεύων Κλήδην εἰς ἀγορὴν κικλήσκειν ἄνδρα ἕκαστον, Μηδὲ βοᾶν· — Ἷζον ἐν ἀγορῇ* *τ ε τ ι η ό τ ε ς* *ἂν δ' Ἀγαμέμνων Ἵστατο* *δ α κ ρ υ χ έ ω ν*, *ὥςτε κρήνη μελάνυδρος κτλ.* D o r t ist es dem Atriden E r n s t mit seinem Rat abzuziehen, h i e r verrät die V e r s t e l l u n g und L i s t, welche in demselben liegt (nämlich der Versuch, das Volk so erst recht anzureizen), das G e m a c h t e, ebenso wie dort die Scenerie sich natürlich, hier ganz wunderlich entwickelt und das Gekünstelte des Ganzen bekundet. Während dort die Entrüstung des Diomedes sich in heftigen Worten über solche Feigheit Luft macht und alles den lebendigsten Charakter trägt, tritt, wie schon Lachmann bemerkt, in unserer Stelle, trotz der Vorherankündigung der *πεῖρα* in der *βουλή* und der Aufforderung an die Fürsten, entsprechend einzugreifen, k e i n e r derselben dagegen auf oder geht überhaupt auf den Plan ein.[1]) Nur in der Partie von dem Auseinandergehen des Heeres, welche aber mit Agamemnons Rede auf das Engste zusammenhängt und ihrerseits eingeschoben zu sein scheint, um jene mit Thersites' Auftreten dann äußerlich zu vermitteln, und die durch das Hineinziehen der Athene auch schon etwas Gemachtes erhält,[2]) wird andeutungs-

1) Wenn Lachmann die βουλή verwirft, aber daneben die πεῖρα und Agamemnons Rede als ursprünglich festhält, indem er sagt: „Die Darstellung hat etwas besonders Altertümliches, indem das Innerliche, die Gedanken und Absichten verschwiegen werden und der Erfolg plötzlich hervortritt," so hat schon mit Recht Franke darauf erwidert: *At enim jure respondeat aliquis, non eandem tamen esse rationem illius atque hujus loci: illic* (*initio libri*) *quod de infausto pugnae initio nihil dicat Jupiter, id cum ipse jam poeta versu* 3 *sqq.* (ὡς Ἀχιλῆα τιμήσει', ὀλέσαι δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν) *verum dei consilium indicaverit, satis excusari, hic contra, quod Agamemnoni idem tribuat orationem plane contrariam atque expectes,* *n e q u e d e e a r e n e v e r b o q u i d e m n o s e d o c e a t, id e s s e n o n f e r e n d u m q u i a o b s c u r i t a s i t a o r i a t u r n a r r a t i o n i s m o l e s t i s s i m a.* Die Art freilich, wie Franke sie mit der Kenntnis des Volkes von der Sage trotzdem erklären will, ist auch nicht stichhaltig. Die Unhaltbarkeit der Rede des Agamemnon und der in ihr angeblich liegenden πεῖρα, ohne auch nur die kürzeste Andeutung der Absicht kurz vorher oder nachher, fühlte eben schon der Diehter, welcher die βουλή hinzufügte, und wer die letztere streicht, kann die erstere nicht halten.

2) Besonders hebt dies Lachmann hervor beim v. 279: „Auch die Athene, welche bei seiner (des Odysseus) Rede die Völker schweiget, ist nur eine schwäch-

weise von Odysseus Bezug darauf genommen. So liegt bei genauerer Betrachtung all das Anstößige nur in den Stücken, welche angefügt worden, um das Einzellied dem Ganzen zu verbinden.

[Um den Eindruck des betreffenden Einzelliedes, welches ich annahm, übersichtlich hervortreten zu lassen, wurde zum Schluß in vollständigem Abdruck eine Zusammenstellung desselben gegeben,[1]) wobei ich noch bemerkte, daß natürlich nicht behauptet werden soll, daß es in allen Versen so gelautet habe, denn es könne ja schon einfach hier und da vom Komponisten etwas, was ihm nicht zu passen schien, fortgelassen sein.]

Anhang.

Über die Entwicklung der homerischen Sage.

1882.

Gewöhnlich faßt man den mythischen Hintergrund in der homerischen Sage viel weiter als richtig ist und verkennt sowohl die Stadien in der Entwicklung derselben, als in betreff der letzten Fassung den bei einer gewissen Fülle der Überlieferung selbständiger wählenden und unter dem Reflex des Poetischen schließlich alles gestaltenden dichterischen Geist, welcher im Homer waltet.

Zunächst ist nämlich schon zu unterscheiden, besonders in Hinsicht der troischen oder, specieller gesprochen, der um die Helena sich gruppierenden Sage, zwischen der heimischen Tradition namentlich des peloponnesischen Festlandes, welche in ihrer lokalen Gestalt den eigentlich mythischen Charakter der alten Überlieferung noch voller an sich trägt und der verallgemeinerten, immer historischer sich ausbildenden Form,

---

liche Nachbildung der schönen Stelle v. 446, wo die Göttin mit der Aegis durch die Schaaren schreitet und ihnen Mut und Kampfbegier einflößt."

1) Umfassend also v. 1—52, v. 87—97, v. 11—265, v. 333—785 oder 211—785], s. oben S. 233. I. Anm. — [Über Benickens Widerspruch gegen einen Teil der obigen Auseinandersetzungen (Das III. und IV. Lied der Ilias u. s. w. Halle 1874) habe ich mich in einem der späteren Aufsätze über Homer geäußert.]

welche sich bei der Loslösung der Sage vom heimischen Boden und bei der Lokalisierung unter den sich in Kleinasien niederlassenden Griechen mit der Zeit, zumal unter Heranziehung allerhand neuer Momente aus der Heldensage der dort zusammenkommenden Stämme, entwickelt hat. Als fast ebenso bedeutsam ist dann noch die poetisch-ethische Behandlung des Stoffes und besonders der in ihm auftretenden Personen im Liede bei immer voller sich entfaltendem Volksgesang in Anschlag zu bringen, ehe das letzte so mannigfache und doch einheitliche Bild, welches uns Homer bietet, entstand.

Die Erscheinung nämlich, welche bei der immer einheitlicher werdenden nationalen Entfaltung griechischen Volkslebens und bei dem Einfluß einer allmählich sich vollziehenden Gruppierung nnd Organisation der alten Märchenwelt zu einer Vorgeschichte Griechenlands, auch in anderen Sagen, z. B. in der Meleager- und Argonautensage, sich anfängt bemerkbar zu machen, daß nämlich die Sage aus den engen Stammesgrenzen hinaustritt und immer mehr Helden ans den verschiedensten Teilen Griechenlands an der Aktion teilnehmen läßt, hat sich in der trojanischen Sage, welche die zweite Zerstörung Trojas nicht als ein einzelnes Heldenabentener, sondern als eine gemeinsame That aller griechischen Stämme von Anfang an faßte, dort in Kleinasien, von entsprechenden historischen Verhältnissen getragen, in besonderer Weise gleichsam naturwüchsig entfaltet, so daß sie, da der Dichtung Zauber hinzukam, vor allen anderen speciell zur Nationalsage des ganzen Volkes wurde. Ist die angebl. Beteiligung vieler Helden in der Meleager- und Jason-Sage nicht eben darüber hinausgekommen, doch nur mehr oder weniger als eine Art Staffage zu erscheinen, so dürfte gerade in den für die trojanische Sage gezeichneten historischen Fundamenten das entscheidende Moment zu suchen sein, welches die Darstellung hier zu einem ebenso lebensvollen als poetisch reichen Bilde gemacht hat, in dem eine Fülle scharf ausgeprägter Charaktere eine fast dramatische Gestaltung gefunden, welche mit dem poetisch-idealen Hauch, der fast alle umgiebt, zu jeder Zeit sympathisch und fesselnd Teilnahme und Interesse weckt, bei den Griechen selbst aber dem Homer zu einer nationalen Geltung verhalf, vor der alles Übrige, was aus

der Vergangenheit des Volkes herübergekommen, in den Hintergrund trat.

Ursprünglich ist aber der Raub der Helena und der Kampf um dieselbe in der in der Ferne lokalisierten troischen Sage nur ein Analogon zu der anderen Sage von ihrer Entführung durch Theseus und dem sich daranreihenden Kampf um Athen oder Aphidnä, und der Kern beider sind altmythische Erinnerungen von den angebl. Schicksalen der schönen Sonnentochter, von ihrer zeitweisen Entführung und von den Kämpfen um ihren Besitz, welche im Gewitter vor sich zu gehen schienen; einem Stoffe, der auch sonst noch in Griechenland in verschiedenen Lokalsagen durchblickt, z. B. in den messenischen vom Kampf der Dioskuren und Aphariden um die Leukippiden. Die troische Sage knüpfte nur die Sache an eine altmythische, schon gefeierte Stätte im Osten, und als man dann an alter Burgstelle auf der Küste Kleinasiens die Trümmer derselben wiedergefunden zu haben wähnte, nistete sich die Sage daselbst immer mehr ein und gewann aus anderen dort sich vorfindenden Reminiscenzen und den mannigfachen neuen Verhältnissen neue Gestalt und neues Leben. Denn das Troja, dessen Mauern Götter selbst gebaut haben sollten, an das sich die Namen und Sagen vom Dardanos, dem Bruder des Jasion, von Erichthonios, Tithonos und Ganymed, sowie vom Drachenkampf und der Zerstörung durch Herakles knüpfte, die Stadt, um die angeblich die Griechen der Helena halber dann 10 Jahre gestritten[1]) und die doch schließlich auch hier nur wieder durch des Herakles Geschosse fallen sollte, steht mit dem Troja, welches Schliemanns Energie aus den Trümmern hervorgeholt, nur im Kausalnexus der Sage. Jenes ist die am Weltrande lokalisierte, zauberhafte, fast bei allen Indogermanen in den mannigfachsten Versionen auftretende Wolkenstadt[2]), die in ihrer Bedeutung halb als Sonnen- halb als

---

1) Zehn Jahre dauert signifikanter Weise auch der himmlische Kampf der Götter mit den Titanen, der deutlich auch ein Gewitterkampf selbst noch in der Form, wie ihn Hesiod in der Theog. beschreibt, ist; s. v. 636 συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς. Die betr. Zeit ist eben dafür eine typische Form und bezeichnet ursprünglich die entsprechende Zahl von Monaten, d. h. die Dauer der Gewitterzeit vom Frühling bis zum Herbst, wie dies in den verschiedensten Traditionen hindurchbricht. cf. Ursp. d. Myth. S. 147 ff. u. 181.

2) S. Urspr. d. Myth. S. 263—266. Poet. Naturan. I. 261 f.

Donnerburg recht eigentlich sowohl als Heimat jener mythischen Wesen, als auch als die Stätte auftritt, wo der Kampf um die Sonnentochter, mochte sie als Hesione oder als Helena dann in der Sage gefaßt werden, sich abgespielt zu haben schien. Wie für die Minyer die angebl. Aëtes-Burg „im Osten“ mit der Sonnentochter Medea, dem Gewitterdrachen, den feuerschnaubenden Donnerstieren u. s. w. das Ziel der Heldenfahrt ihres Stammhelden wurde; wie bei den Böotiern und Athenern auch Sagen ähnlichen mythischen Ursprungs von den Sonnentöchtern Europa, Pasiphae oder Ariadne und den zu ihnen in Beziehung tretenden Gewitterstieren, sowie die ev. sich anschließende erlösende That des Stammeshelden gleichfalls auf einer Insel „im Osten“ lokalisiert wurde:[1]) so ward auch für die achäischen Stämme Troja zunächst der Herd solcher Sagen und erst die historische Entwicklung verlieh ihm mit der Zeit immer mehr allgemeine historische Gestaltung.

Findet doch, von ganz anderen Ausgangspunkten ausgehend, Müllenhoff noch weitere Parallelen selbst in der Darstellung der beiden Eroberungen Trojas zu Laomedons und Priamos' Zeit, also auch in dieser Hinsicht noch ein Weiterspinnnen der Sage, wenn er in seiner Deutschen Altertumskunde Berlin 1870 S. 19 sagt: „Was die Griechen (Apollodor 2, 6, 4. Dionys. Mytil. bei Diodor 4, 32. Hygin. fab. 89 u. a.) von der Einnahme Trojas durch Herakles berichten, ist äußerst dürftig im Vergleich mit der so reich ausgebildeten Sage der Epen. Aber beide Überlieferungen stehen augenscheinlich in Beziehung zu einander. Auch dort giebt es einen Kampf bei den Schiffen, die Laomedon verbrennen will, auch er hat eine Reihe Söhne, die Herakles neben ihm erlegt bis auf einen, den Podarkes, der dann nach dem Loskauf aus der Knechtschaft als Priamos das troische Reich fortführt, und ein Weib, die Hesione, Laomedons Tochter, deren Befreiung die Ursache der Fehde wurde, ist zuletzt der Preis des Siegers. Man wird vielleicht behaupten, alles dies sind nur Nachbildungen und Übertragungen aus der epischen

1) Über die betr. Jason- und Theseus-Sagen s. Urspr. d. Myth. die im Index unter Jason, Theseus und Minotauros aufgeführten Stellen; desgl. den Artikel weiter unten „über das Halsband der Harmonia und die Krone der Ariadne.“

Sage, aber die Analogie spricht wohl für ein Vorrücken der Sage von einer Stnfe zur andern, nicht aber umgekehrt für ein Zurücksinken von einer höhern auf die vorhergehende." (Über diese letzte Erscheinung cf. Der heutige Volksgl. z. Anfang.)

Ebenso ist die Odysseus-Sage anch ursprünglich nur eine Lokalsage, welche, wie sie schon von Anfang an ihren Helden an das westliche Griechenland knüpft, auch ihre vollere Ansführung erst fand, als die Schiffahrt sich in westlicher Richtung weiter entwickelte und den Blick und die Phantasie des Volkes dorthin lenkte, dann aber auch an die große Nationalsage der Gesamtheit sich anschloß. „Es ist nämlich nicht bloß," wie Müllenhoff sagt, „der Teil der Sage, welcher darstellt, wie Odysseus heimkehrend an den Freiern Rache nimmt und Weib und Herrschaft wieder gewinnt, ein Grundbestandteil des Mythos, der den festen Kern abgab, an den die übrigen Fabeln sich ansetzten," sondern es enthält dieser Teil den mythischen Hauptkern überhanpt. Denn es ist wieder der in den verschiedensten Formen hervorbrechende Mythos von den Sonnen- und Gewitterwesen, der wenn anch z. T. in modificierterer Art der Auffassung als in den oben berührten Sagen, hier zn grunde liegt. Es steht hier im Hintergrund die „Gattenwahl," wie es im indischen Gedicht von Nalas und Damajanti heißt, d. h. dem mythischen Urkern nach einfach die Bewerbnng um die Frühlingssonne (resp. Morgenröte), wobei in den Frühlingswettern ein Wettstreit um sie unter den Dämonen des Unwetters stattzufinden schien, nicht, wie in jenen oben berührten Sagen, von einem Kampf mit einem Drachen oder einem Minotaurus die Rede war. Bald erschien diese Bewerbung nur als ein Wettfahren wie in der Hippolyte-Sage, indem man an die rollenden Donner dachte,[1]) bald als ein Wettschießen, wie in der Geschichte von der Jole, indem die Blitze und der Regenbogen dabei eine Rolle spielten. In der Odysseus-Sage tritt das Spannen des Bogens, d. h. ursprünglich also des himmlischen Bogens, des Regenbogens,

1) In Analogie zu einer Anschauung, wie sie Poet. Naturan. II. S. 134 angeführt ist, wenn es heißt: „Mit dumpfem, aber an Stärke zunehmendem Getöse hörte man von mehreren Seiten die Donnerwagen einherrollen."

und damit das angebliche Wiederschußfähigwerden desselben in den Blitzen der Frühlingsgewitter überhaupt noch als ein signifikantes Moment hinzu, ein Prototyp des Zuges aus den Apollo-Mythen, daß der Gott im Frühling seinen Pfeil (den Blitzpfeil) wiedererhält, der im Winter bei den Hyperboreern, dem Volke, wo ewiger Sommer herrscht, verborgen war, oder das Korrelat von der Heraklessage, daß der Held (in den Herbstwettern) nicht mehr habe seinen Bogen spannen und sich deshalb (im letzten Gewitter) dem Feuertode geweiht habe.[1]) Mit jenem Zuge in der Odysseus-Sage, der übrigens auch in der indischen Mythe seine Analoga hat, indem wie hier um die Penelope, dort um die Sonnenwesen Sita und Draupadi ein ähnlicher Wettbogenkampf stattfindet, verknüpft sich dann die in derselben weiter durchgeführte und auch sonst mythisch belegte Vorstellung, daß der *ἐρίγδουπος πόσις* der himmlischen Lichtgöttin (der Sonne oder Morgenröte), welcher nur in den sommerlichen Gewittern sich zu bekunden schien, im Winter abwesend gewesen und unerkannt dann (vermummt) unter den Freiwerbern im Wettkampf der ersten Frühlingswetter sich befindet, bis er sich als der alte rechtmäßige Gatte, wie unter dem Reflex der Heldensage der Nalas oder Odysseus, ausweist. Von diesem Standpnnkte aus hat nur noch das zeitweise Weilen bei der Kalypso (der Wolke) auf dem Omphalos in Parallele zum angebl. Aufenthalt des Herakles bei der Omphale und zu dem Verweilen des finnischen Gewitterbogengottes Ukko auf dem Nabel des Himmels (einer fetischartigen Auffassung übrigens der Sonne[2]) vielleicht auch Züge wie die, daß er schlafend heimgekehrt (gleichwie der Schwanritter) und daß die Phäaken, die Wolkenschiffer, ihn heimgefahren, Anspruch, in einem altmythischen Zusammenhang mit der Sage vom Odysseus zu stehen. Das Übrige, namentlich die Art seiner Abenteuer, sind meist nur märchenhafte Stoffe, die sich erst allmählich angesetzt. Dahin gehört auch das vielbesprochene Schlachten der Rinder des Helios, was ähnlich auch beim Hermes wiederkehrt,[3]) ja selbst das Abenteuer mit dem Kyklopen, das in

1) Ursp. d. Myth. 208. 2) Urspr. d. Myth. 104 f.

3) Urspr. d. Myth. unter „Rindergottheiten“ und Heutiger Volksgl. II. Ausg. den Anhang von der „roten Kuh“ im Regenbogen und Iris mit dem Stierkopf.

ähnlicher Form als vereinzeltes Märchen auch bei andern Völkern auftaucht, so daß es ursprünglich sichtlich auf einen weit über die Grenzen des Griechischen hinausgehenden selbständigen Mythos von der Blendung des Himmelsriesen im Gewitter zurückweist,[1]) keineswegs aber, wenn es bei andern Völkern ähnlich auftritt, dort mit der Odysseus-Sage als solcher etwas zu thun hat, wie man wunderlicher Weise stellenweise geneigt gewesen anzunehmen.

Wie aber auch weitere Forschungen im einzelnen alles dies noch präcisieren mögen, so viel steht fest, daß von einem einheitlichen Mythos weder in der Ilias noch in der Odyssee in der Gestalt, wie die Gedichte uns vorliegen, die Rede sein kann, sondern daß es nur sagenhaft poetisch entwickelte Sujets sind, deren Wurzeln in die mythische Zeit hineinreichen und die stark mit ihren Elementen durchzogen sind, daß das Ganze aber zu einer Zeit seine letzte Gestalt empfangen hat, wo man in demselben überhaupt nur wunderbare Geschichten aus der Vorzeit vor sich zu haben glaubte. Was die Abfassung und letzte Gestaltung der Gedichte selbst anbetrifft, so dürfte Bergk in seiner Litteraturgeschichte der Wahrheit übrigens am nächsten kommen und gemäß der Tradition sich die Entwicklung derselben gleichsam an drei Etappen knüpfen, die durch die Namen: Kleinasien, Lykurg und endlich Pisistratus gewissermaßen repräsentiert werden. Wie nämlich die Ilias meist auf Kleinasien, so weist die Odyssee mehr auf das Festland des Peloponnes namentlich in ihrem ersten und letzten Teil hin, in denen von einer Sage kaum mehr die Rede, sondern alles freie Poesie ist. Entscheidend ist in dieser Hinsicht neben verschiedenen mythologischen Differenzen im einzelnen besonders das Auftreten einer *ἀμφίπολις Σικελή* im Hause des Laertes, ein significantes historisches Moment, auf welches auch Bergk schon in anderer Weise aufmerksam macht.

---

1) S. Urspr. d. Myth. die im Index unter Kyklopen angef. Stellen, desgl. Poet. Naturan. I u. II.

XIV.

Zur Methode der Mythenforschung.

1873.*)

Wenngleich meine amtliche Thätigkeit mir in den letzten Jahren nicht gestattet hat, in eingehenderer Weise selbstthätig wie früher in die mythologischen Kontroversen einzutreten, und manches Material auf eine günstigere Zeit, die es heben könnte, wartet, so verfolge ich doch lebhaft die Entwicklung der für die Religionsgeschichte überhaupt so wichtigen Fragen. Das Interesse, welches Prof. L. Friedländers Anzeige der neuesten Ausgabe von Prellers griech. Mythologie in dieser Zeitschrift v. J. 1873 s. 305 ff. angeregt hat, und die in derselben s. 308 ausgesprochenen Bedenken, namentlich in betreff der Benutzung der Quellen meinerseits, veranlassen mich zu einigen abwehrenden Bemerkungen; vielleicht daß dieselben doch auch innerhalb der exklusiveren klassischen Philologie einige vermittelnde Gedanken anregen.

Prof. Friedländer sagt, nachdem er, ohne Berücksichtigung der von Max Müller, Kuhn und mir zum Teil auf verschiedenen Wegen gewonnenen, übereinstimmenden allgemeinen Resultate, Differenzen im einzelnen scharf betont hat: „Noch weit abschreckender aber als die Unsicherheit der fundamentalen Voraussetzungen muß auf den klassischen Mythologen die Methode wirken, die Beweise für die vorausgesetzten (?) Bedeutungen der Mythen mit Verleugnung der elementarsten Sätze der historischen Kritik (?!) aus allen Gebieten der griechischen Litteratur ohne Rücksicht auf

*) Fleckeisen u. Masius, Jahrbücher für klass. Philol. von 1874 Hft. 3.

Natur und Zeit der Qnellen zusammenzulesen. Die tollsten Ausgeburten der Allegorieensucht, die auf offenbaren Küstererfindungen (!) beruhenden Tempellegenden, die absurdesten Klügeleien grammatischen Witzes nnd Aberwitzes (!) werden als Zeugnisse für die nachzuweisenden Grundbedeutungen der Mythen nicht verschmäht, Homer und Hesiod sind in einer Art von Miskredit (?!), und Schwartz bemerkt z. B., daß die Orphischen Hymnen „oft gerade die ältesten Vorstellungen, wenn auch unter der Form, die ihnen eine spätere Zeit gegeben hat, enthalten haben dürften.'" Ich hatte nämlich „Ursprung der Myth." S. 49 Anm. gesagt: „Wie ich absichtlich oben nnr innerhalb des älteren nnd bekannteren Teils der griechischen Mythologie den Grnnd gelegt habe für die Untersuchung, habe ich überhanpt für jetzt noch den Stoff, den Orphische und ähnliche Vorstellungen bieten, mehr beiseit liegen lassen, bis erst außerhalb derselben die Elemente festgestellt worden, wo dann sich allerdings zeigen dürfte, daß sie im Gegensatz zur bisherigen Meinnng oft gerade die ältesten Vorstellungen, wenn auch unter der Form, die ihnen eine spätere Zeit gegeben hat, enthalten."

Gerade um der vorgefaßten Ansichten mancher klassischen Philologen halber hatte ich nämlich in der angezogenen Stelle die Hesiodisch-Homerische Darstellung von Typhon bei der Entwicklung des ihn betreffenden Mythos besonders hervorgehoben und anderes zunächst bei Seite gelassen, mit ähnlicher Vorsicht, wie ich auch schon in der 1843 erschienenen Dissertation *„de antiquissima Apollinis natura"* erst den Homerischen Apollon, dann den der übrigen Volkssage entwickelt und schließlich beide verglichen hatte, um zu zeigen, daß gerade der letztere die volkstümliche, an die Natur sich anlehnende Basis für die mehr ideal abstrahierte und gleichsam verallgemeinerte Gestalt des Dichters biete. Nach der Wandlung, welche inzwischen doch im ganzen die Ansichten des gelehrten Publikums durch die sprachvergleichenden Studien und namentlich auch durch die deutsche Philologie auf verschiedenen Gebieten erfahren haben, schien es mir jetzt nur noch mehr einer gelegentlichen Andeutung und Ansführung der Sache an einem Beispiel, als einer Bestätigung der Berechtigung des eingeschlagenen

Weges zu bedürfen; nachdem aber die in der dazu gehörenden Anmerkung ausgesprochene Ansicht über den Charakter mancher sog. Orphischen Vorstellungen als Beweis gegen die ganze Methodik und Benutzung der Quellen trotz ihrer vorsichtigen Fassung benntzt und darans ein angeblicher Mißkredit Homers n. s. w. hergeleitet worden ist, sehe ich mich doch veranlaßt, diese Behauptung nicht bloß *stricte* aufrecht zu halten, sondern auch an einem Beispiel noch weiter zu belegen und auszuführen.

Was den Standpnnkt in betreff der Benutzung der Qnellen im allgemeinen anbetrifft, so befinde ich mich in der glücklichen Lage, mich zur Rechtfertigung meines Verfahrens auf einen Gewährsmann berufen zu können, der auch bei dem exklusivsten klassischen Philologen wohl einige Autorität haben dürfte, nämlich auf Karl Otfried Müller. Derselbe schrieb schon vor fünfzig Jahren, als die oben erwähnten allgemeineren Studien noch kaum in ihren Anfängen waren, geschweige denn Einfluß ausübten, bei aller Anerkennung „einer genauen chronologischen Anordnung der Zeugnisse“ (S. 129) im 5. Kapitel seiner *Prolegomena* zu einer wissenschaftlichen Mythologie „über die Bestimmung des Alters eines Mythus nach der Erwähnung desselben in Schriftstellern“ S. 124 folgendes: „Durch die Auseinandersetzung im vorigen Kapitel habe ich auch der Verwechslung der schriftstellerischen Hilfsmittel zur Kenntnis des Mythus und der eigentlichen Quellen vorzubeugen gesucht, welche einer der gefährlichsten Irrtümer bei diesem Studium ist, deswegen weil sie die Forschung zum voraus anfhebt. Denn auf dieser Verwechselung beruht die Meinung, es käme bei der Geschichte der griechischen Mythen nur darauf an nachzuweisen, in welchem Dichter und Schriftsteller ein Mythus zuerst vorkomme, und darnach habe man seine Zeit zu bestimmen. Selten ist diese Meinung so kraß ausgesprochen worden (?), aber sie liegt manchen mythologischen Untersuchungen (vgl. die Forderungen von Friedländer) offenbar zum Grunde, und wird besonders häufig gebraucht, um homerische nnd nachhomerische Mythologie zu scheiden. Aber erstens kann diese Methode niemals einen wissenschaftlichen Zusammenhang geben, da auf der einen Seite die wichtigsten Schriftqnellen des Mythus verloren gegangen sind . . und da an-

derseits die größere Masse der Mythen uns nur durch Sammler ohne die Bemerkung zugekommen ist, in welchem Dichter sie zuerst behandelt worden seien. Hätten wir nun aber auch die allervollständigste Litteratur der mythischen Poesie und Schriftstellerei, so könnten wir bei alledem zweitens noch immer nicht bestimmen, wie viel ein jeder Schriftsteller von Mythen gewußt. Denn wir können ja doch unmöglich überall aus dem Schweigen ein Nichtwissen folgern. Ich berühre eine Frage, die, so wichtig sie ist und so sehr sie Beantwortung fordert, doch gewöhnlich schlau umgangen und ohne weiteres vorausgesetzt wird, Homer — wie er eine ziemlich zusammenhängende Kenntnis des täglichen Lebens jener Zeit gewährt — enthalte auch eine vollständige Mythologie.“ Doch ich breche ab, um nicht in Gefahr zu kommen das ganze betreffende Kapitel hierher zu setzen,[1]) das ebenso für mein Verfahren spricht, wie ich es auch

1) Obwohl dringend jedem klassischen Philologen, der sich mit Mythologie beschäftigt, die wiederholte Lektüre und Beherzigung desselben zu empfehlen wäre. In vielen neueren Arbeiten treten aber alle die irrigen Prinzipien, die man nach K. O. Müllers klaren Darlegungen für immer beseitigt erachten sollte, stets wieder hervor. Da werden z. B., trotzdem Müller des weiteren noch so klar darlegt „daß weder das Stillschweigen noch das Nichtwissen eines Dichters (zunächst) auch das Nichtdasein eines Mythus beweise“, immer noch von der umgekehrten Voraussetzung aus Schlüsse in betreff der Demeter-, Bakchos- und ähnlicher Mythen gemacht, als ob sie, während die indogermanische Grundlage in ihnen deutlich hervortritt, in ihrer Totalität nachhomerischen Ursprungs seien. Ebensowenig aber wie die griechischen Dialekte später als Homer, sind auch die mythischen Lokalsagen später als derselbe, sondern umgekehrt in ihrer Hauptmasse früher. Er fußt auf denselben, ist aus ihnen erwachsen und weist überall auf dieselben hin. Bei Homer finden wir, um ein paar Beispiele hervorzuheben, keine Erklärung, warum der Hades κλυτόπωλος heißt; die bietet uns vielmehr die Lokalsage vom Raub der Persephone, wenn in ihr der unterirdische Donnergott am Himmel heraufkommt und auf seinem rollenden Wagen die Sonnenjungfrau entführt (Ursprung S. 171). Homer erklärt uns nicht, warum Apollon mit seinen Geschossen Pest und sanften Tod sendet, die übrigen Sagen zeigen uns ihn aber als Gewittergott mit Regenbogen und Blitzpfeil zunächst tötend, dann überhaupt jeden schnellen Tod sendend und, da ein solcher zuletzt relativ gnädig erscheint, überhaupt ein sanftes Ende gebend: eine Stufenleiter der Entwicklung, welche in ähnlicher Weise zum Teil deutscher Glaube bietet (vgl. Urspr. S. 101—112. Poet. Nat. I. S. XV., desgl. meine Abh. in d. Berliner Zeitschr. f. d. Gymn. 1866 S. 795 ff., oben S. 150). Bei solchen Untersuchungen

nicht bloß vertreten, sondern behaupten möchte, daß K. O. Müller sich noch weit entschiedener ausgesprochen haben würde, wenn er schon die ganze mannigfache Fülle einer lebendigen Volkstradition überhaupt gekannt hätte, wie sie seitdem z. B. für das deutsche Volk die Wissenschaft zu Tage gefördert hat.

Wenn ich hiernach mit K. O. Müller der Wissenschaft das Recht vindiciere, bei jedem einzelnen Faktum die Bedeutung desselben für das Ganze zu erwägen, so bin ich auch in Hinsicht meiner Äußerung wegen des ursprünglichen Charakters einzelner Orphischer Traditionen wieder in einer gleich glücklichen, ja fast noch glücklicheren Lage in betreff der Zeugen, die ich den streng klassischen Philogen gegenüber für mich reden lassen kann, wenn ich gleich, wie sich später zeigen wird, in manchem allerdings abweiche. Zunächst sagt auch wieder K. O. Müller a. o. S. 386: „Der Inhalt der älteren Orphischen Gesänge war teils mythisch oder hierologisch, teils spekulativ. Im Mythischen lehnten sie sich nun offenbar an das Vorhandene an" u. s. w. Dann aber äußert selbst Lobeck im *Aglaophamus* S. 568 ff.: *‚hisce testimoniis, quae partim ab Orpheo ipso profecta sunt partim ab iis qui perfectissimam doctrinae Orphicae notitiam habuerunt, nunc subteminis modo subiungam eos locos, quibus aliquid extrinsecus admistum est seu ex mythologia populari sive ex interpretatione historica aut rhetorica aut naturali.‘* Hiernach giebt also selbst Lobeck zu, daß aus dem Volksglauben einzelnes in das sog. Orphische hineingekommen sei, und gestattet damit principiell die Möglichkeit, es für die eine oder die andere Sache noch speciell weiter zu erhärten. Dies werde ich nun von der bedeutsamen Orphischen Sage von der Verbindung des Zeus mit Persephone, welche mir damals bei jener Stelle im „Ursprung" vorgeschwebt, und die ich inzwischen auch schon in ihrer Bedeutung in den „Naturanschauungen" S. 70 ff. und 173 kurz besprochen habe, im folgenden des weiteren noch zu erweisen suchen.

---

ist, abgesehen davon daß sie allein eine Erklärung bieten, von keinem Mißkredit, in dem Homer sich befinde, die Rede, sondern er wird eben nur in die richtige Stellung zum gesamten griechischen Volksleben selbst gebracht.

Nach Orphischer Überlieferung nämlich (Lobeck Agl. S. 547 ff.) vermählt sich Zeus mit seiner Tochter Persephone, ehe sie von Hades entführt wird. Demeter hatte sie, um sie den Nachstellungen zu entziehen, in einer steinernen Grotte verborgen, wo sie sich die Einsamkeit mit Weben vertrieb, indem sie für ihre Mutter Demeter oder für ihren Vater Zeus ein Gewand fertigte. Zeus wandelt sich in eine Schlange, schlüpft als solche in die Grotte und zeugt mit ihr den Zagreus-Dionysos.

Ich lasse das letztere zunächst beiseite und stelle dieser Erzählung zuerst einen entsprechenden römischen Mythus gegenüber, der in Rom Mittelpunkt eines uralten Geheimkultus war. Faunus, hieß es, habe seiner Tochter Bona Dea — Subsaxana, deren Heiligtum sich am Aventin unter dem Felsen befand, auf welchem Remus den Vogelflug beobachtet hatte, — nachgestellt, und weil sie ihm widerstrebt, sie mit einer Myrtenrute gezüchtigt. Darauf habe sie der Vater mit Wein berauscht, aber als sie auch da noch nicht seinem Gelüste nachgegeben, habe er sich als Schlange zu ihr geschlichen und ihr so beigewohnt. Preller, der röm. Myth. S. 352 ff. dies bespricht, setzt hinzu, daß in bezug hierauf „in dem Tempel der Bona Dea kein Myrtenzweig geduldet wurde, wohl aber eine Weinlaube über ihrem Haupte sich wölbte und ein Krug mit Wein bei ihr zu sehen war, nur daß man den den römischen Frauen in ältester Zeit aufs strengste verbotenen Wein euphemistisch Milch und jenen verdeckt hingestellten Weinkrug einen Honigkrug (*mellarium*) nannte. Auch sah man eine heilige Schlange bei dem Bilde der Göttin, während andere zahme Schlangen von der Art, wie sie in Rom sehr häufig waren, in ihrem Tempel gehalten wurden und die Frauen ihre Feier unter geflochtenen Weinlauben zu begehen pflegten."

Nun erzählt die skandinavische Sage — allerdings äußerlich zunächst über 1000 J. später — von einem begeisternden Tranke, dessen sich Suttung bemächtigt und den er in einem Berge verbirgt, indem er seine schöne Tochter Gunnlödh als Hüterin desselben bestellt. Nach manchen Fährnissen bewirkt Odhin, daß der Berg angebohrt wird und schlüpft als Schlange durch das Bohrloch zur Gunnlödh, worauf er

drei Nächte bei ihr zubringt und hierdurch den Meth erhält, den er nun in Adlergestalt zu den Asen trägt. Während auch Suttung Adlergestalt annimmt und ihn verfolgt, setzen die Asen, wie sie Odhin ankommen sehen, im Hofe von Asgardh Gefäße aus, in die spie Odhin, von Suttung gedrängt, den Meth. Dieser Meth war aber aus dem Speichel der Asen und Vanen, resp. dem Blut Kvâsirs und Honig entstanden, er war der Göttertrank, der, auch Sterblichen mitgeteilt, denselben Begeisterung verlieh (Grimm d. Myth. s. 855 ff.).

Ich überlasse es nun der unbefangenen Überlegung, ob man mit Prof. Friedländer annehmen will, daß drei Küster, ein griechisch-orphischer, ein römischer, ein skandinavischer, in zufälliger Ideeenassociation diesen „Witz" (oder „Aberwitz") aufgebracht und ihren Landsleuten eingeredet haben, oder ob man nicht lieber, von dieser Art Wissenschaftlichkeit „abgeschreckt", (wenn zumal auch sonst überall in den Sprachen wie in den Mythen der betreffenden Völker analoge Urelemente, nur in verschiedenen Spielarten, hervortreten,) auch in dem oben angeführten, so wunderbar übereinstimmenden Faktum von dem zur Buhlschaft in die Grotte oder den Berg als Schlange schlüpfenden Gotte ein solches gemeinsames Urelement annehmen will, zumal wenn verschiedene Analogieen und weitere Forschungen den natürlichen Hintergrund und die Entstehung des Glaubenssatzes klar legen. Es stimmen nämlich die angeführten Sagen zu vielen andern Vorstellungen eines bei den indogermanischen Völkern hervortretenden alten, rohen Glaubenssatzes, nach welchem man — wie dies besonders im deutschen Mahrtenglauben am einfachsten hervortritt, — in der, der Welt Beängstigung bringenden Gewitterwolke ein Wesen erblickte, welches sich auf die Sonne lagert, indem nach der Version der obigen Mythen der Sturmesgott in Gestalt des sich schlängelnden Blitzes zur Begattung mit derselben, welche man nach andern Vorstellungen im Gewitter sich vollziehend wähnte,[1]) in den Wolkenberg hineinschlüpft.

Wenn ich das letztere schon inzwischen in den „Naturanschauungen" u. s. w. S. 72 ff. und 173 dargelegt, so will ich

1) Vergl. Kuhn „Über die Herabkunft des Feuers" u. s. w. und mein Buch über den „Ursprung der Mythologie" an vielen Stellen.

hier, nachdem die Sache wieder zur Besprechung gekommen, noch auf weiteres aufmerksam machen, was sich an die oben erwähnten Sagen anschließt. Übergehen will ich dabei, daß auch in den griechischen Mysterien das Peitschen mit Myrten wie bei der Bona Dea eine Rolle spielt und auch in dem ganzen mythischen Naturkreise, in den ich die Sache überhaupt verweise, seine Analogieen findet; nur auf den wunderbaren Trank, den namentlich die nordische Sage zunächst in den Vordergrund stellt, möchte ich noch die Aufmerksamkeit lenken. Grimm sagt von demselben in weiterer Ausführung der oben gegebenen Andeutung: „Einst schlossen die Asen und Vanen Frieden und bezeichneten ihn so, daß sie von beiden Seiten an ein Gefäß traten und darin ihren Speichel (eig. Auswurf des Rachens) fallen ließen, wie sonst Sühne und Bund durch Blutmischung geweiht wurde; der heilige Speichel steht hier dem Blute gleich und wird sogar in Blut gewandelt, wie der Verfolg ausweist. Damit dieser Speichel nicht verloren ginge, bildeten dic Götter aus ihm den weisen Kvâsir, den dann zwei Zwerge erschlugen und aus seinem Blut und Honig jenen kostbaren Meth machten, um den es sich handelt." Wenn nun in der Sage von der Bona Dea ein berauschender Trank auch vorkommt, nur, wie es so oft in den einzelnen Versionen eines Mythus geschieht, eine andere nebensächliche Stellung erhalten hat, so wird dafür die Orphische Sage wieder desto bedeutsamer. Zunächst ist zwar in ihr von keinem Trank die Rede, aber desto signifikanter entwickelt sie sich nachträglich nach dieser Richtung. Persephone gebiert bekanntlich aus der Umarmung des Schlangen-Zeus den stierköpfigen Zagreus-Dionysos. Dieser wird, wie Kvâsir von den Zwergen getötet wird, von den Titanen zerrissen,[1]) und aus seinem Herzen macht Zeus einen Trank, den er entweder selbst genießt oder der Semele giebt, und dadurch entsteht schließlich der Gott des berauschenden Getränks bei den Griechen, der Dionysos-Bakchos, der wie der indische Soma bald den Gott, bald das berauschende Getränk selbst bezeichnet.

Ist das Zufall ebenso wie daß Odhin als Adler den

1) Daher auch sein Grab nach delphischer Lokalsage im Adyton des pythischen Tempels: vgl. Müller Proleg. s. 393.

himmlischen Trank raubt und Zeus in derselben Gestalt den Träger des Trankes, den Ganymedes, entführt? oder spielt bei Griechen wie Deutschen der Mythus von dem himmlischen Trank hinein, der bei den Indogermanen überall hindurchblickt, den Kuhn, vom Indischen ausgehend, relativ mehr auf den Regen, ich mehr auf das Sonnenlicht, seine Entführung im Gewitter und ev. Neuschöpfung dann u. s. w. beziehen möchte?

Wie es aber auch hiermit stehe, wer nicht auf die drei wunderbaren Küster schwört,[1]) wird wenigstens das zugeben müssen, daß in der Orphischen, zunächst so abstrus klingenden Vorstellung alte Volksüberlieferung stecke, ich also mit meiner Behauptung nicht so unrecht hätte. Freilich der Richtung der klassischen Philologie, welche nicht nur die litterarischen Produkte, sondern auch das übrige Volksleben bloß nach dem chronologischen Maße der zufälligen Überlieferung mißt, die nicht event. zu unterscheiden lehrt zwischen dem Material und der geistigen Verarbeitung, die noch immer die von den Alten in der Beschränkung ihres Standpunkts eingeschlagenen Pfade über ethnographische wie mythologische Fragen wandelt und demgemäß z. B. Gottheiten, deren Kult das ganze grieschische Leben durchzieht, für thrakisch-lydisch-phrygische Übertragungen oder dgl. erklärt, trotzdem die Elemente derselben bei allen verwandten Völkern sich wiederfinden, müssen derartige Untersuchungen überhaupt zunächst gewagt vorkommen. Aber trotz alledem wird die Wissenschaft über kurz oder lang über jene Richtung

---

1) Übrigens können, nebenbei bemerkt, wirklich noch ganz andere Leute als Küster altertümliche, für die Wissenschaft höchst bedeutsame Resultate liefern. „Eine Frau am Waschfaß“ war es z. B. in dem uckermärkischen Dorfe Buchholz, welche, während kein sicheres Zeugnis bis dahin, weder zur Zeit des deutschen Heidentums noch seit seinem Untergange, von der Göttin Frick speciell in Deutschland geredet, zuerst mir ein solches für dieselbe abgab und so dieses Resultat für die Wissenschaft zu Tage fördern half, vgl. Kuhn und Schwartz Nordd. Sagen S. XVII. J. Grimm Myth. S. 1212. Ebenso liefert eine griechische Bäuerin, wenn sie den Regenbogen τὸ ζωνάριον τῆς παναγίας nennt (wie ich Ursprung S. 117 berichtet) ein Zeugnis für eine griechische Volksanschauung jetzt nach Jahrtausenden, welche, wenn man von ihrer christlichen Form absieht, mit anderen Analogieen vereint den wunderbaren Gürtel der homerischen Aphrodite erklärt.



zur Tagesordnung übergehen und dem Altertum eine neue volkstümliche Basis verschaffen, von der aus die individuellen Erscheinungen des klassischen Altertums in Litteratur und Kunst sich in noch hellerem Lichte als bisher abheben werden. Die klassische Philologie wird dann erst praktisch erfassen, was Schelling vorahnte, wenn er sagte: „Nie glänzt die Erde wie der Himmel in schönerem Lichte als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neugeschaffen aus einer zweiten Entwicklung hervortritt. So fühlen wir in Homeros im Ganzen und in jedem Teile die frische und gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit; nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schal und leer ist jede Bewunderung des Homer, die nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu Grunde liegen hat.[1])"

1) Wie die Wissenschaft aus den Resten des Volkslebens heraus im Verein mit anderen Kombinationen das Bild einer vorhomerischen Urzeit in gewissem Sinne gegenüber Homer zu eruieren hat, so muß dasselbe Verfahren auch in analoger Weise — wie wenig es auch bisher geschehen ist — den Veden und selbst manchen Traditionen des Alten Testaments gegenüber in bezug auf eine jenseits derselben liegende Zeit und deren Zustände eingeschlagen werden, wenn man nicht, wie K. O. Müller sagt, jede Forschung aufheben will. In betreff des Indischen hat dies auch neuerdings Kuhn in seinem Aufsatz über den Sonnenhirsch ausgesprochen, wenn er sagt: „Wir dürfen daher die Mitteilungen der Brâhmanas durchaus nicht als reine Erfindungen und Kombinationen aus den Andeutungen der Lieder (d. h. der vedischen) ansehen, sondern müssen ihnen durchaus eine erhebliche Bedeutung neben den Liedern zugestehen. Sie enthalten die unzweifelhaft neben den Liedern einhergehende, allerdings oft genug zu priesterlichen Zwecken umgestaltete Volkssage und sind deshalb mehrfach von ebenso großer Bedeutung wie jene Lieder." Alttestamentarisches habe ich von diesem Standpunkt aus behandelt im „Ursprung" u. s. w. im Kapitel „Alttestamentarische Parallelen" und in den „Naturanschauungen" u. a. in betreff der Erzählungen von Simson. — Auf allen diesen Gebieten kämpft nur eben jedes neue forschende Geschlecht, indem es sich selbst zunächst „chronologisch" orientiert, gegen die doch allein richtigen, oben angegebenen Grundsätze mehr oder weniger bis jetzt an, da die vergleichenden Studien noch nicht zu dem allseitigen Abschluß gediehen sind, um, neben dem ersten chronologisch orientierenden, diesen allgemeinen Standpunkt immer sofort bei jedem einzelnen Forscher zur Geltung kommen zu lassen.

XV.

Naturanschauungen des Quintus Smyrnaeus und Lucretius vom mythologischen Standpunkt aus.

1873.*)

Das in meinem „Ursprung der Mythologie“ aufgestellte Prinzip von Natnranschaunngen als Basis der mythologischen Gebilde gründete sich zunächst darauf, daß in den mythischen Massen gewisse Elemente — trotz aller mannigfachen Verarbeitung und Färbnng, die sie in den verschiedenen Gegenden dnrch die Sage erhalten haben — einen analogen Urtypus hindnrchblicken lassen, der sich mit entsprechenden, gleichsam mythischen Ansätzen, wie sie in der Sprache und namentlich bei den Dichtern hervortreten, fast vollständig deckt. Ich habe den Gegenstand dann weiter in den „Naturanschauungen“ n. s. w. verfolgt; aber die dort sich daranreihenden mythologischen Exkurse verdecken stellenweise die Sache selbst etwas oder erschweren wenigstens den Eindruck des Einzelnen schon durch das stetige Hineinziehen anderer Mythologieen, so daß es nicht unangemessen erscheint, einmal die Bedentsamkeit derartiger mythologischer Ansätze bei einzelnen Dichtern zn überschanen. Ich habe dazu Qnintus Smyrnaeus und Lncretins gewählt: den erstern, weil er u. a. in einer öfter wiederkehrenden Anschauung sich mit der Basis eines reich entwickelten mythischen Gebildes berührt, den letztern, weil seine Anschaunngen in oft wunderbarer Weise sich zn analogen deutschen Vorstellungen stellen. Dabei greife ich nnr das Haupt-

*) Fleckeisen und Jahn, Jahrbücher f. klass. Philol. n. s. w. 1874.

sächlichste heraus und zwar meist Neues, nicht schon in den obigen Büchern Herangezogenes.

Quintus Smyrnaeus.

Ich hatte im „Heutigen Volksglauben" (s. oben S. 39) im Anschluß an die *ἀργῆτες ὀδόντες* des Ebers und die *ἀργῆτες κεραυνοί*, für gewisse Blitze die mythische Vorstellung entwickelt, daß sie als das Wetzen des leuchtenden Zahns eines Ebers galten. Kuhn und Grohmann haben diesen Punkt dann weiter verfolgt. Das Bild tritt deutlich in folgenden Stellen des Quintus Smyrnaeus hervor. Wie es einerseits vom Schilde des Achilleus V. 19 ff. heißt, daß auf ihm Eber dargestellt seien, ihre Hauer wetzend:

— σύες θ' ἅμα τῇσι πέλοντο
ὄβριμοι, ἀλγινόεντας ὑπὸ βλοσυρῇσι γένυσσι
θήγοντες καναχηδὸν ἐοκτυπεόντας ὀδόντας·

so geben uns die folgenden Stellen eine analoge Auffassung der himmlischen Scenerie des Gewitters, in der die Wolken (d. h. mythisch gedacht dann auch die in den Wolken verhüllten Wesen) es ebenso machen. Vom Kampf des Epeios und Akamas heißt es IV. 349 ff.

σὺν δ' ἔβαλον νεφέλῃσιν ἐοικότες αἰψηρῇσιν,
αἵτ' ἀνέμων ῥιπῇσιν ἐπ' ἀλλήλῃσι θοροῦσαι
ἀστεροπὴν προϊᾶσι, μέγας δ' ὀροθύνεται αἰθὴρ
θηγομένων νεφέων, βαρὺ δὲ κτυπέουσιν ἄελλαι·
ὣς τῶν ἀζαλέῃσι περικτυπέοντο γένεια
ῥινοῖς·

Dazu stellt sich II. 221 ff.

ὡς δ' ὅτ' ἐρίγδουποι ποταμοὶ μεγάλα στενάχωσιν
εἰς ἅλα χευόμενοι, ὅτε λαβρότατος πέλει ὄμβρος
ἐκ Διός, εὖτ' ἀλίαστον ἐπὶ νέφεα κτυπέωσι
θηγόμεν' ἀλλήλοισι, πυρὸς δ' ἐξέσσυτ' ἀυτμή·

Wenn die letztere Stelle auch das Krachen des Donners in das Bild hineinzuziehen scheint, so ist doch der Ursprung der Vorstellung mehr in dem die Wolken bei ihrem Zusammenstoß (*νεφέων συνιόντων* II. 349) furchenden Blitz zu suchen, wie auch umgekehrt römische Dichter in poetischer Form auf den Eberzahn den Blitz übertragen, so Ov. *met.* X. 550 *fulmen habent*

acres in aduncis dentibus apri; Statius *Theb.* II. 470 (*aper*) *erectus saetis et aduncae* *f u l m i n e* *malae.*[1]) —

Wenn in den obigen Bildern die Wolken die Handelnden sind, so sind es ferner an anderen Stellen die W i n d e, welche, wenn sie sich s t r e i t e n, die Wolken z e r r e i ß e n:[2]) VIII. 69 ff.

> σὺν δ' ἔβαλον βροντῇσιν ἐοικότες ἢ στεροπῇσιν,
> αἵτε μέγα κτυπέουσι δι' ἠέρος, ὁππότ' ἀ ῆ τ α ι
> λ ά β ρ ο ι ἐ ρ ι δ μ α ί ν ω σ ι, καὶ ὁππότε λάβρον ἀέντες
> σ ὺ ν ν έ φ ε α ῥ ή ξ ω σ ι Διὸς μέγα χωομένοιο.

Im Unwetter erscheinen die Winde ferner als r a s e n d V. 387 f.

> εὖτ' ἀλίαστον
> μ α ί ν η τ α ι κατ' ὄρεσφι βίη μεγάλου ἀνέμοιο. vgl. XIV. 249.

Im übrigen gelten sie, namentlich der W i r b e l w i n d, als b ö s e, v e r d e r b e n b r i n g e n d: VII. 139: *ὄφρ' ἀνέμοιο κακαὶ λήξωσιν ἄελλαι*, IX. 106: *ἐκ δ' ἄρα λ ε υ γ α λ έ ω ν ἀνέμων* u. s. w., 159 f. *ὀ λ ο ῇ γὰρ ἀλίγκιος αἰὲν ἀέλλῃ* | *θαρσαλέως δηΐοισιν ἐπῴχετο.* Vgl. XI. 259. XIV. 501: *ἀργαλέαι γὰρ ἐπεκλονέοντο θύελλαι*, wie die verheerende Gewalt des Windes auch speciell XI. 122 ff. geschildert wird:

> ὡς δ' ὅτ' ἐπιβρίσαντος ἀπειρεσίου ἀνέμοιο
> λάβρον ὑπὸ ῥιπῆς βαρυηχέος ἄλλυδις ἄλλα
> δένδρεα μακρὰ πέσῃσιν ὑπὲρ ῥιζέων ἐριπόντα
> ἄλσεος εὐρυπέδοιο, βρέμει δέ τε πᾶσα περὶ χθών·

Dem geschilderten Charakter des Wirbelwindes namentlich entspricht, wenn bei den Neugriechen der Teufel mit *ἄνεμος* bezeichnet, also gewissermaßen mit ihm identificiert wird, ebenso wie man in Deutschland dem Wirbelwind ein „gnädig Herr Deibel“ zurief, überhaupt den letzteren in jenem sein Wesen treiben ließ. (Der heutige Volksglaube oben p. 38.)

Von einzelnen Winden erscheint bei Quintus der Zephyros als der *λ ά β ρ ο ς ἀ ή τ η ς*, der mit dem *ἀ λ ε γ ε ι ν ὸ ς Βορέης* den Scheiterhaufen des Achilleus anfacht, bis beide, nachdem sie das Werk vollendet, *εἰς ἑὸν ἄ ν τ ρ ο ν ἕκαστος ὁμοῦ νεφέεσσι φέροντο.* Sonst heißt der Zephyros *ν ε φ ε λ η γ ε ρ ή ς* IV. 80 und tritt so in

---

1) Analog u. a. im Text zu Haydns Jahreszeiten, der mir gerade zur Hand kommt, in der Schilderung des Gewittersturms: „flammende Blitze d u r c h - w ü h l e n die Luft.“ 2) [Ein oft in Mythen wiederkehrendes Bild. Poet. N. II 64.]

Parallele mit dem *νεφεληγερέτα Ζεύς* des Homer, Boreas hingegen ist der Wolkentreiber VIII. 49 ff.

> οἷον δὲ νέφος εἶσι δι' ἠέρος ἀπλήτοιο
> πνοιῇσιν μεγάλῃσιν ἐλαονόμενον Βορέαο u. s. w.

Bei Homer wird letzteres bekanntlich Boreas und Zephyros vereint beigelegt: Ψ 212 f. *τοὶ δ' ὀρέοντο | ἠχῇ θεσπεσίῃ, νέφεα κλονέοντε πάροιθεν*, bei Hesiodos *ἐκῇ.* 551 wieder dem Boreas allein: *πυκνὰ Θρηϊκίου Βορέου νέφεα κλονέοντος.*

Wenn ich im „Ursprung d. Myth." und den „Naturanschauungen" aus dieser Auffassung des Windes seinen mythischen Charakter als Hirt oder Jäger abgeleitet habe, je nachdem die Wolken als Herden oder Jagdtiere gefaßt wurden, so hat man mit Einfügung des letzteren Momentes von den mit ihren leuchtenden Hauern in den Wolken wühlenden Ebern in die oben entwickelte Scenerie ein Bild, welches in der mythischen Auffassung des Naturmenschen den Vorgang am Himmel als eine Art kalydonischer oder erymanthischer Eberjagd mußte erscheinen lassen.[1]) —

Vom Wetterstrahl oder Donner gebraucht Quintus häufig das Beiwort *στονόεις*, so II. 380 f.: *Ζεὺς . . βαλὼν στονόεντι κεραυνῷ·* vgl. VI. 641. X. 482.

> ὣς εἰπὼν στεροπήν τε θοὴν ὀλοόν τε κεραυνὸν
> καὶ βροντὴν στονόεσσαν ἀταρβέος ἀγχόθι κούρης
> θήκατο· (XIV. 449 ff.)

dem entsprechend VII. 530 ff.:

> ὡς δ' ὅτε νηπίαχοι περὶ γούνασι πατρὸς ἑοῖο
> πτώσσουσι βροντὴν μεγάλου Διὸς ἀμφὶ νέφεσσι
> ῥηγνυμένην, ὅτε δεινὸν ἐπιστοναχίζεται αἰθήρ.

Diese Auffassung stellt sich zu einer bei den nordamerikanischen Wilden sich findenden, welche im Donner das Stöhnen eines Gottes zu vernehmen glauben (Naturanschauungen S. 17), eine Vorstellung, die auch in manchen mythischen Bildern der Indogermanen sich wiederfindet. [Poet. Naturan. II. 123.]

Daß der Dichter die Morgenröte als *βοῶπις, εὔθρονος*

---

1) Die Sage von Klazomenä erzählte direkt sogar noch von einem geflügelten Eber, welcher das Land verwüstet habe, vgl. Ursprung d. Myth. S. 9 Anm.

bezeichnet, daß bei ihrem Erscheinen „Himmel und Erde lacht“ (*γέλασσε δὲ γαῖα καὶ αἰθήρ* VI. 3), ist schon gelegentlich von mir besprochen und in Beziehung zur *βοῶπις Ἥρη* und *φιλομειδὴς Ἀφροδίτη* gebracht worden.

Lucretius.

Eine mannigfache poetische Auffassung der Wolkenbildungen entwickelt Lucretius zunächst IV. 127 ff.:

Sed ne forte putes ea demum sola vagari,
Quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt,
Sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsa
Constituuntur in hoc caelo, qui dicitur aër,
Quae multis formata modis sublime feruntur,
Nec speciem mutare suam liquentia cessant
Et cuiusque modi formarum vertere in oras;
Ut nubes facile interdum concrescere in alto
Cernimus et mundi speciem violare serenam,
Aëra mulcentes motu: nam saepe Gigantum
Ora volare videntur et umbram ducere late,
Interdum magni montes avolsaque saxa
Montibus anteire et solem succedere praeter,
Inde alios trahere atque inducere belua nimbos.

Ich hebe hier zunächst die eigentümliche Wolkenbildung hervor, welche Lucretius als *Gigantum ora* bezeichnet, auf welches Bild er noch einmal v. 170 f. zurückkommt, wenn er sagt:

Usque adeo taetra nimborum nocte coorta
Inpendent atrae formidinis ora superne.

In bezug hierauf macht mich mein Kollege Hr. Dr. Brieger, welchem ich auch den Hinweis auf die letzte Stelle, die ich früher übersehen hatte, verdanke, darauf aufmerksam, daß wahrscheinlich auch die im ersten Buch v. 62 ff. entwickelte Vorstellung sich hierauf beziehe, wo es heißt:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
In terris oppressa gravi sub religione,
Quae caput a caeli regionibus ostendebat
Horribili super aspectu mortalibus instans.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls ergiebt sich bei dem Dichter diejenige Anschauung einer oder mehrerer einzelner, der Gewitterbildung oft vorangehender Wolken, die man in Deutsch-

land volkstümlich „Grummelkopp“ oder „Gewitterkopp“ zu nennen pflegt.[1]) Wenn ich im Ursprung d. Myth. das furchtbare Gorgonenhaupt, das *Gorgonis os cinctum anguinibus*, wie Cicero sagt, d. h. nach meiner Deutung „das von den Blitzesschlangen umzingelte,“ ebenso wie das himmlische Haupt, aus dem die Blitzgöttin Athene geboren wird, mit einem solchen Bilde in Verbindung gebracht habe, so dürfte nach Obigem auch die Vorstellung der mit den Himmlischen den Kampf aufnehmenden Giganten, welcher dann im Gewitter ausgefochten zu werden schien, auch hierauf ursprünglich zurückzuführen sein. Lucretius selbst faßt übrigens jene Naturerscheinungen als einen Kampf z. B. VI. 96 ff.:

Principio tonitru quatiuntur caerula caeli
Propterea quia concurrunt sublime volantes
Aetheriae nubes contra pugnantibu' ventis;

wie er auch von Frühling und Herbst, weil sich in ihnen die Gewitter häufen, sagt (v. 374): *propterea sunt haec bella anni nominitanda.*

Die Furchtbarkeit des Gewitters weckt dann bei Lucr. Anschauungen, die in Parallele treten zu Ausdrucksweisen, wie man sie noch jetzt öfter bei starken Gewittern hört, indem an ein „Loslassen der Hölle“ oder eine „neue Sündflut“ gedacht wird: vgl. IV. 166 ff.

Praeterea modo cum fuerit liquidissima caeli
Tempestas, perquam subito fit turbida foede,
Undique uti tenebras omnis Acherunta rearis
Liquisse et magnas caeli complesse cavernas,

welche letzteren beiden Verse VI. 251 f. wiederkehren. Die Stelle von der „Sündflut“ VI. 289 ff. gebe ich nach der Übersetzung von Voß (zu Verg. *Georg.* I 328 ff.), da er auch schon dieses Ausdrucks in derselben sich bedient:

Nach der Erschütterung nun folgt schrecklicher Regen und Ausguß,
Daß es scheint, ob in Regen sich ganz verwandle der Äther,
Und mit gewaltigem Sturz hinraff' in zerschwemmende Sündflut.

Daß derartige Bilder, namentlich das erstere, vorzüglich in den Rahmen eines Gigantenkampfes passen, wie anderseits daß solche

1) Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen (Gebräuche u. s. w. Nr. 429).

Gewitterriesen, wie sie am Horizont heraufzuziehen schienen, als „erdgeborene" galten, bedarf keiner weiteren Ausführung.

An die andere Vorstellung von den Wolkenbergen, den *magni montes* in der oben citierten Stelle, schließt sich an und führt das Bild weiter aus VI. 189 ff.:

Contemplator enim, cum montibus adsimulata
Nubila portabunt venti transversa per auras,
Aut ubi per magnos montis cumulata videbis
Insuper esse aliis alia atque urguere superne
In statione locata sepultis undique ventis;
Tum poteris magnas moles cognoscere eorum
Speluncasque velut saxis pendentibu' structas
Cernere, quas venti cum tempestate coorta
Conplerunt, magno indignantur murmure clausi
Nubibus, in caveisque ferarum more minantur,
Nunc hinc nunc illinc fremitus per nubila mittunt,
Quaerentesque viam circumversantur.

Wenn an das letztere u. a. eine Stelle in Paul Heyses Moralischen Novellen (1869 S. 236) gemahnt, wo es heißt: „aber in der Schlucht am See heulte der Wind wie ein gefangenes Tier," so wird das oben gegebene Gesamtbild in seiner Ausführlichkeit noch besonders interessant in bezug auf mythische Parallelen. Die Winde sind nach Lucr. gleichsam in den Höhlen der Wolkenberge eingeschlossen, und *fremitus per nubila mittunt, quaerentesque viam circumversantur.* Hält man dabei fest, daß das historische Altertum selbst noch lange die Wolken für feste Körper hielt (Voß zu Verg. *Georg.* III. 261), so braucht man dem obigen Bilde nur ein paar Beschreibungen des Terrains gegenüberzustellen, in welchem Äolos thronend gedacht wird, um sofort zu erkennen, daß das letztere nur eine irdische Lokalisierung des himmlischen Terrains ist. Vergilius schildert dasselbe zunächst folgendermaßen *Aen.* I. 51 ff.:

Nimborum in patriam, loca feta furentibus austris,
Aeoliam venit (Iuno). Hic vasto rex Aeolus antro
Luctantes ventos tempestatesque sonoras
Imperio premit ac vinclis et carcere frenat.
Illi indignantes magno cum murmure montis
Circum claustra fremunt; celsa sedet Aeolus arce
Sceptra tenens mollitque animos et temperat iras:
Ni faciat, maria ac terras coelumque profundum

Quippe ferant rapidi secum verrantque per auras.
Sed pater omnipotens speluncis abdidit atris
Hoc metuens, molemque et montes insuper altos
Imposuit.

Dazu stelle ich eine Stelle des oben behandelten Quintus XIV. 474 ff., wo Iris nach Äolia kommt:

ἵκετο δ' Αἰολίην, ἀνέμων ὅθι λάβρον ἀέντων
ἄντρα πέλει στυφελῇσιν ἀρηράμεν' ἀμφὶ πέτρῃσι,
κοῖλα καὶ ἠχήεντα·

und es weiter von Äolos heißt:

χερσὶν ὑπ' ἀκαμάτῃσιν ὄρος μέγα τύψε τριαίνῃ,
ἔνθ' ἄνεμοι κελαδεινὰ δυσηχέες ηὐλίζοντο
ἐν κενεῷ κευθμῶνι· περίαχε δ' αἰὲν ἰωὴ
βρυχομένη ἀλεγεινά· βίῃ δ' ἔρρηξε κολώνην·
οἳ δ' ἄφαρ ἐξεχέοντο·

Daß, wenn so jene Naturanschauungen die mythischen Vorstellungen vom Reich des Äolos schufen, die *τρίαινα* wie der Scepter desselben, desgl. auch wie die Fesseln, in welche die Winde geschlagen sind, auf entsprechende Auffassungen des Blitzes gehen, ist schon anderweitig nachgewiesen worden. (Ursprung d. M. S. 69. 122. 156.)[1]) Ebd. hat auch die Bezeichnung der Äolia bei Homer als einer schwimmenden Insel mit eherner Mauer ihre entsprechende Deutung gefunden, indem das erstere an eine gleichsam am himmlischen Wolkenmeere dahinschwimmende Wolke erinnert, während das letztere mit dem *χάλκεος οὐρανός* desselben Dichters zusammenhängt.

Wenn so gleichsam Ansätze zum Gigantenmythos wie zur Aiolosinsel und der Vorstellung eines eigenen Windreichs sich bei Lucretius finden, gewinnen überhaupt die Winde bei ihm noch weiter einen eigentümlichen Charakter. Sie sind also gefesselt, in Banden, tosen wie wilde Tiere im Käfig in den Wolkenbergen umher, nach einem Ausgang suchend u. s. w. Weiter aber fegen sie auch losgelassen über die Erde und setzen Himmel, Erde und Meer in Bewegung, echt gigantisch und titanisch: I. 277 ff.

Sunt igitur venti nimirum corpora caeca,
Quae mare, quae terras, quae denique nubila caeli
Verrunt ac subito vexantia turbine raptant.

---

1) Über die Parallele des Dreizacks des Äolos mit dem des Poseidon vgl. auch m. Aufsatz in der Zs. f. d. Gymn. 1866 im 10ten Heft. oben p. 150.

vergl. VI. 623 ff.:

> *Jam porro venti quoque magnam tollere partem*
> *Umoris possunt verrentes aequora, ventis*
> *Una nocte vias quoniam persaepe videmus*
> *Siccari mollisque luti concrescere crustas.*

In Parallele hierzu nennt Scheffel in seinem „Trompeter von Säkkingen" S. 19 den Sturm „des Frühlings Straßenkehrer;" eine Anschauung, auf die ich nachher in einem Exkurs noch zurückkommen werde. Zunächst hebe ich aus dem Obigen nur hervor, daß den Winden *corpora caeca* beigelegt worden, ein Ausdruck, den Lucr. I 295 wiederholt. Der Windgott ist also ein Ἀΐδης, und so tritt, — wenn wir uns vergegenwärtigen, daß unser Dichter beim Gewitter an die Finsternisse des Acheron dachte, — in vollständige Parallele zu dem mit dem Blitzstab die Winde regierenden Äolos, nur mit modificierter Deutung, der am Himmel im Unwetter mit dem Schattenreich dahinziehende Hades, welcher wie Hermes die Seelen mit seinem Stabe vor sich hertreibt (vgl. Ursprung d. Myth. S. 126), wie ich überhaupt ebd. an vielen Momenten nachgewiesen habe, daß die sog. chthonischen Götter, wie sie am Horizont im Gewitter heraufzukommen schienen, aus diesem ihre plastische Gestaltung empfangen haben.

Faßte aber Lucretius große Wolkenbildungen als Riesenhäupter oder Wolkenberge, so findet sich bei ihm auch der Ansatz zu der bei den indogermanischen Völkern weitverbreiteten Vorstellung eines am Himmel sich entfaltenden Wolkenbaums. Die Wolken verzweigen sich ihm wie die Äste eines Baums, VI. 132 ff.:

> *Est etiam ratio, cum venti nubila perflant,*
> *Ut sonitus faciant: etenim ramosa videmus*
> *Nubila saepe modis multis atque aspera ferri:*
> *Scilicet ut, crebram silvam cum flamina cauri*
> *Perflant, dant sonitum frondes ramique fragorem.*

Ich hebe diese Stelle um so mehr hervor, als es bis jetzt die einzige mir bekannt gewordene aus klassischen Schriftstellern ist, welche diese mythische Vorstellung reproduciert.

Daß er von einem Sonnenrade spricht, anderseits wieder von einem Strahlenhaupt der Sonne; daß es vom Monde heißt *gignitur et certo deletur tempore rursus*, ist schon

anderweitig von mir besprochen worden. Ich hebe in dieser Hinsicht nur noch den charakteristischen Ausdruck *sol languidus* (V. 756) hervor, wie wir auch sagen: „die Sonne hat keine Kraft mehr“ oder „ist zu schwach“ oder Chamisso in seinem Liede vom Herbst (1861. S. 77) es in betreff der Herbstsonne zu einem poetischen Bilde ausmalt, indem er sagt: „Niedrig schleicht blaß hin die entnervte Sonne.“ Dem entspricht nämlich auf mythischem Boden ein „gelähmter“ Wintersonnengott. (Vgl. Ursprung d. Myth. im Index unter „Schwächung der Sonnen- und Gewitterwesen,“ namentlich S. 145 ff., ferner „Naturanschauungen“ unter Sonne „geschädigt.“)

Merkwürdig sind dann auch noch die Ausdrucksweisen, welche sich an das Erscheinen und Entstehen des Blitzes knüpfen, die voller Anschauungen sind, welche für die Mythologie sich als höchst bedeutsam ergeben. Wenn es z. B. VI. 160 ff. heißt: *fulgit item, nubes ignis cum semina multa | excussere suo concursu,* so stellt sich dies, was zunächst das *excussere semina ignis* anbetrifft, zu Vorstellungen, nach welchen man meinte, in den Blitzen werde am Himmel eine Saat ausgestreut, wie im Ursprung d. M. S. 143 weiter entwickelt ist, wo ich auch schon Rückerts Rätsel angeführt habe, das eben darauf geht:

Ein riesengroßer Säemann
Durchschreitet das erschrockne Land,
Um seiner Schultern breite Kraft
Den dunklen Mantel weit gespannt.
— — — — — — — — —
Tief in den Mantel greift er ein,
Der seine Schultern weit umschlingt,
Und streuet aus die volle Saat,
Die nimmer doch Gedeihen bringt.[1])

Weiter werden dann mit modificierter Anschauung die Blitze aus den Wolken geboren (VI. 246): *fulmina gignier e crassis alteque putandumst | nubibus extructis.* Das dunkle Unwetter, die Gewitterwolke ist nämlich schwanger von Blitz und Sturm, wie wir auch von gewitterschwangeren Wolken reden:

1) Dem entsprechend schüttet der tongaische Blitzgott Kijikiji Feuer aus der Schleppe seines Mantels, s. m. Aufsatz über die Prometheussage in Kuhns Zeitschr. XX s. 205. oben p. 213.

nimbus . . trahit atram fulminibus gravidam tempestatem atque procellis (VI. 259). Während es oben hieß, daß die Wolken bei ihrem Zusammenstoß *excussere semina ignis*, so empfangen sie anderseits gleichsam von der Sonne (d. h. vom Sol), wenn der Dichter, freilich mit Hineinmischung einer gewissen Abstraktion, dann 271 ff. weiter sagt:

Quippe etenim supra docui permulta vaporis
Semina habere cavas nubes, et multa necessest
Concipere ex solis radiis ardoreque eorum.

Der Dichter bleibt in dem Bilde des Zeugens und Geborenwerdens des Blitzes, wenn es dann endlich heißt (v. 281 ff.):

Inde ubi percaluit venti vis et gravis ignis
Impetus incessit, maturum tum quasi fulmen
Perscindit subito nubem;

und v. 295 ff.:

Est etiam cum vis extrinsecus incita venti
Incidit in calidam maturo fulmine nubem,
Quam cum perscidit, extemplo cadit igneus ille
Vertex, quem patrio vocitamus nomine fulmen.

Dies sind Parallelen zu uralten mythischen Vorstellungen, wie Kuhn sie schon in reicher Fülle aus dem Indischen entwickelt hat und ich auch u. a. im 20. Bande seiner Zeitschrift in dem Aufsatz zur Prometheussage namentlich aus Nonnus verschiedentliche analoge Anschauungen beigebracht habe; oben p. 217.

Eine andere Auffassung des Gewitters entwickelt sich, wenn der Wind in den Wolken den Blitz schmiedet. Wie schon überhaupt von einem *fabricare* der Blitze die Rede ist, entwickelt sich das Bild in folgenden Stellen. Zunächst bahnt dasselbe an VI. 200 ff.

— *et ignis*
Semina convolvunt (venti) e nubibus atque ita cogunt
Multa, rotantque cavis flammam fornacibus intus,
Donec divolsa fulserunt nube corusci.

Weiter führt es aus v. 274 ff.

Hoc ubi ventus eas (nubes) idem qui cogit in unum
Forte locum quemvis, expressit multa vaporis
Semina seque simul cum eo commiscuit igni,
Insinuatus ibi vortex versatur in alto
Et calidis acuit fulmen fornacibus intus.

Vgl. Ursprung d. Myth. S. 15. [Poet. Naturan. II. S. 182 ff.]

Exkurs (die Sage von Augeias).

Die oben angeführte Stelle aus Scheffels Trompeter von Säkkingen, nach welcher er den Sturm „des Frühlings Straßenkehrer“ nennt, veranlaßt mich, im Anschluß an das oben berührte *verrere* der Winde und die im „Ursprung der Myth.“ entwickelte analoge Vorstellung, nach welcher die deutschen Hexen als Windgottheiten auf Besen durch die Luft fahren, die Erklärung eines mythischen Bildes aus griechischer Sage anzureihen, welches ich mir immer schon so gedeutet habe, das nun aber gleichsam unter dem Schutze Scheffelscher Poesie sich producieren mag: ich meine die Reinigung der Ställe des Augeias durch Herakles, in welchem Mythus dieser ebenso wie in der erymanthischen Eberjagd als der Sturmesriese erscheint.

Das Bild der Wolke als einer Herde, welches ich schon oben erwähnt habe, ist bei den Indogermanen ganz gewöhnlich, und so werden wir es leicht verstehen, wenn es vom Sonnensohn Augeias bei Theokritos XXV. 118 ff. heißt:

> Ἠέλιος δ’ ᾧ παιδὶ τόδ’ ἔξοχον ὤπασε δῶρον,
> ἀφνειὸν μήλοις περὶ πάντων ἔμμεναι ἀνδρῶν,
> καί ῥά οἱ αὐτὸς ὄφελλε διαμπερέως βοτὰ πάντα
> ἐς τέλος· οὐ μὲν γάρ τις ἐπήλυθε νοῦσος ἐκείνου
> βουκολίοις, αἵτ’ ἔργα καταφθείρουσι νομήων,
> αἰεὶ δὲ πλέονες κερααὶ βόες, αἰὲν ἀμείνους
> ἐξ ἔτεος γίνοντο μάλ’ εἰς ἔτος·

Wie zur Bestätigung unserer Ansicht fällt aber der Dichter gleichsam in die ursprüngliche Naturanschauung zurück, wenn er v. 85 ff. folgendes Bild entrollt, indem er die der Reihe nach in unendlicher Folge am Horizont für den Beschauer gleichsam heraufkommenden Herden — denn so haben wir uns das Bild zu denken — mit den Wolken vergleicht, die am Himmel in dichtem Gedränge heraufziehen „wie ein Meer, wo Woge an Wog’ quillt,“ die der Sturm heraufrollt:

> Ἠέλιος μὲν ἔπειτα ποτὶ ζόφον ἔτραπεν ἵππους
> δείελον ἦμαρ ἄγων· τὰ δ’ ἐπήλυθε πίονα μῆλα
> ἐκ βοτάνης ἀνιόντα μετ’ αὔλιά τε σηκούς τε.
> αὐτὰρ ἔπειτα βόες μάλα μυρίαι ἄλλαι ἐπ’ ἄλλαις
> ἐρχόμεναι φαίνονθ’ „ὡσεὶ νέφε’ ὑδατόεντα,“
> „ὅσσα τ’ ἐν οὐρανῷ εἶσιν ἐλαυνόμενα προτέρωσε“
> „ἠὲ νότοιο βίῃ ἠὲ Θρῃκὸς βορέαο·“

τῶν μέν τ' οὔτις ἀριθμὸς ἐν ἠέρι γίνετ' ἰόντων
οὐδ' ἄνυσις· τόσα γάρ τε μετὰ προτέροισι κυλίνδει
ἲς ἀνέμου, τὰ δέ τ' ἄλλα κορύσσεται αὖτις ἐπ' ἄλλοις·
τόσσ' αἰεὶ μετόπισθε βοῶν ἐπὶ βουκόλι' ἧει.
πᾶν δ' ἄρ' ἐνεπλήσθη πεδίον, πᾶσαι δὲ κέλευθοι,
ληΐδος ἐρχομένης, στείνοντο δὲ πίονες ἀγροὶ
μυκηθμῷ·

Gleichwie der Wind die Wolkenherden vor sich hertreibt, wenn sie rasch vorüberziehen; fegt er anderseits, wenn sie des Himmels Gehege eingenommen zu haben scheinen, nach der oben entwickelten Anschauung den himmlischen Haushalt wieder rein. Und indem der Regenstrom in das Bild eintritt und seine Verwendung findet, erklärt es sich, wenn bei irdischer Lokalisierung der Sage Herakles zur Reinigung des Augeiasstalles diesen oder jenen Fluß, je nach irdischer Lokalisierung den Menios, Alpheios oder Peneios, durch denselben geleitet haben soll.[1])

Als Kern dieses mythischen Genrebildes von Augeias ergiebt

1) Wenn ich in der Einleitung zum Ursprung d. Myth. erwähnt habe, daß Prellers Untersuchungen, zwar im allgemeinen noch der richtigen Basis entbehrend und zu sehr von künstlichen Spekulationen ausgehend, doch im einzelnen dem Richtigen oft ziemlich nahe kämen, so füge ich zur Begründung dieses Urteils in diesem Falle und zur Vergleichung der verschiedenen Standpunkte seine Erklärung der Sage von Augeias an. Er sagt I. 2 S. 200: „Jene Herden des Augeias mögen ursprünglich wie die des Minos auf Kreta die himmlischen Heerscharen der Gestirne (?), ihr Mist den Unrat des Winters (?) bedeutet haben, dessen Gewölk und Nebel das schöne Gehöft des Himmels ganz bedeckt und entstellt. Herakles schafft eine Öffnung dadurch, daß er eine Rinne macht und mit einer reißenden Strömung hindurchfährt, vgl. Hiob 38, 25: Wer hat ‚dem Wasserguß die Rinne geöffnet und dem donnernden Blitze den Weg?' Der Winter kommt und geht im Süden mit heftigen Stürmen und Ungewittern." — Will man die letztere Beziehung übrigens neben meiner Deutung festhalten, so dürfte nicht gerade viel dagegen zu sagen sein, ebenso wenig wie gegen die Deutung des Unrats im allgemeinen. Entweder nämlich könnte man dies Moment als eine einfache Konsequenz der gesamten Schilderung in Verbindung mit der Vorstellung eines Reinfegens des Himmels fassen oder eine andere Auffassung des Gewölks und Nebels hineinziehen, die, wie Simrock meint, bewirkt hat, daß eine Valkyrie den Namen Mist führt, welches Wort im Englischen noch „Nebel" bedeutet. Am wahrscheinlichsten ist mir freilich eine Beziehung auf eine auch sonst vielfach in den Mythen auftretende angebliche Verunreinigung, die man in roher Auffassung im Donner und im Schwefelgeruch des Blitzes wahrzunehmen glaubte, s. H. Volksgl. u. Ursp. d. M.

sich also eine von den vielen mannigfachen Vorstellungen, wie sie in allen Mythologieen sich im Anschluß an die gläubigen Anschauungen abgelagert haben, welche das Hauptsubstrat ausmachen, und die ich gelegentlich als die niedere Mythologie bezeichnet habe. Derartige Vorstellungen spielen offenbar ziemlich dieselbe Rolle wie ähnliche volkstümliche Redensarten, die noch jetzt im Volksmunde umgehen, resp. sich erneuen oder bei Dichtern als Phantasiebilder vorkommen. An die gläubige Anschauung z. B., nach welcher Griechen wie Deutsche im rollenden Donner das Rollen eines Wagens dort oben wahrzunehmen glaubten, schließt sich die dithmarsische Ansdrucksweise in betreff des sprühenden Blitzes: „nu faert de olde all weder da bawen und haut mit sen Ex anne Rad", indem man so eben das Funkensprühen sich erklärte. (Hent. Volksglaube oben p. 29.) Das ist dann eine volkstümliche Redensart, zunächst wie wenn es z. B. beim Donner heißt, daß „Petrus Kegel schiebe," aber sie trägt den Keim in sich, in mythischer Zeit sagenhaft ausgesponnen zu werden. Wie aber die dithmarsische Redensart vom Blitz sich dem Glauben an einen Donnerwagen anschließt, setzt die Sage von Augeias zuvörderst die vom Treiben der Rinderherden in den Wolken voraus und schließt sich etwa in der Art daran an, daß es, in deutsch-volkstümliche Ausdrucksweise übertragen, bei dem wüsten Treiben und Schaffen des Unwetters, den Wassergüssen u. s. w. etwa zunächst geheißen haben würde: „nu misten se da bawen all wedder die Ställe ut." Das Bild ist jedenfalls, abgesehen von dem ihm den specifischen Charakter verleihenden Hintergrund der Wolkenrinder, gewissermaßen analog der Vorstellung, nach welcher im Gewitter große Wäsche dort oben gehalten wird, wobei die lithauische Sage speciell dann daneben wieder den Donnerlärm noch mythisch verwendet, indem es heißt, daß die Hexen ihre Wäsche dabei bleuen, daß es fürchterlich anznhören sei.

Indem ich dies niederschreibe, sage ich mir wohl, daß mancher Gelehrte von einem gleichsam aristokratischen Standpunkte der Litteratur aus wieder etwas bedenklich auf diese „bäurischen" Grundlagen, wie man sie ja verschiedentlich bezeichnet hat, herabsehen wird. Darauf giebt es nur eine Antwort, daß nämlich der Wissenschaft, so lange sie die volkstümlichen, d. h.

die allgemein menschlichen Grundlagen, auf denen alles geistige Leben schließlich erwachsen ist, verkennt, stets das Verständnis des Ursprungs abgehen wird und gerade in diesem Verständnis die bedeutsamsten anthropologischen Probleme ihre Lösung finden werden, indem es in aufsteigender Linie über eine Zeit des menschlichen Denkens Aufschluß giebt, die jenseits der klarer daliegenden historischen Entwicklung liegt.

Posen, Weihnachten 1873.

XVI.

Der (rote) Sonnenphallos der Urzeit.

Eine mythologisch-anthropologische Untersuchung.

1874.*)

„Ich sah die (goldene) Sonne hoch am Himmel stehen und den nie versiegenden Quell ihres befruchtenden Strahls auf Erden strömen," so drückt sich ein dichterisches Gemüt unserer Zeit in Anschauung jener gewaltigen Naturerscheinung aus; wie aber der rohe, noch aller geistigeren Entwicklung bare Naturmensch, in eigener Nacktheit wohl noch in der Welt dastehend, vor Jahrtausenden, gemäß seines eben unentwickelten und sich in einem engen Horizont bewegenden Denk- und Anschauungsvermögens, eben dieselben Erscheinungen in ähnlicher und doch wieder unendlich verschiedener Weise sich zurecht gelegt hat, das wollen die folgenden Untersuchungen darlegen und damit ein Stück anthropologischer Geschichte der eigentümlichsten Art in Rückblick auf eine dem gebildeten Menschen unserer Zeit allerdings etwas unheimliche Vergangenheit der Menschheit entfalten.

Über keine Partie alter Kulte ist nämlich wohl noch ein solches Dunkel ausgebreitet, als über die der phallischen.[1]) Wenn einem civilisierten Standpunkt die Behandlung derselben schon

*) Berliner Zeitschrift f. Ethnol. herausg. v. Virchow, Bastian u. Hartmann. Berlin 1874.

1) Man begnügt sich noch immer damit, den Gegenstand durch die Erklärung der Alten, eines Diodor, Plutarch u. s. w., „daß man nämlich unter diesem Symbol die schaffende Kraft der Natur oder die Zeugungskraft des Menschen dargestellt und angebetet habe", als erledigt anzusehen.

überhaupt widerstrebt, ja auch schon das gebildete Altertum der Griechen und Römer trotz eines ihm noch immer anhaftenden Grades von Sinnlichkeit, von der man sich nur mühsam jetzt einen annähernden Begriff machen kann, mit einer gewissen Reserve meist davon spricht, so kann doch dieser Standpunkt vor der Wissenschaft nicht bestehen. Ebenso wie der Arzt in der Lehre von der Geburtshülfe allerhand Dinge besprechen muß, deren Erwähnung sonst decentem Leben widerstrebt, ist die Behandlung jenes psychologischen Rätsels für die Wissenschaft eine Aufgabe wie jede andere und außerdem in doppelter Hinsicht von höchst eigentümlicher, kulturhistorischer wie psychologischer Bedeutung. Denn wenn schon die Verhältnisse, welche jenen Kultus geschaffen, die Vorstellungen, aus denen er mit seinen so mannigfachen Beziehungen und Formen hervorgegangen ist, einen Blick in die Uranfänge physischen und psychischen Lebens der Menschheit thun lassen, von dessen Natürlichkeit — um es mild auszudrücken — die civilisierte Welt kaum sonst eine Ahnung hat, so erhält die Sache noch dadurch eine besondere Folie, daß Reste auch dieses Kultus aus der Urzeit stellenweise sich, wenn auch in einseitiger Beziehung nur, bis in die neuesten Zeiten selbst in Europa erhalten haben und erst von moderner Sitte vollständig überwunden und beseitigt sind.

Daß der Phalloskult in der indischen wie überhaupt in den orientalischen Religionen, in Griechenland wie in Rom, eine große Rolle im öffentlichen wie häuslichen Leben spielte, dürfte allgemein bekannt sein, minder vielleicht schon, daß auch das alte deutsche Heidentum den Gott Freyr *ingenti priapo instructum* darstellte, besonders aber möchte es frappieren, daß noch bis zum Jahre 1771 zu Isernia im Neapolitanischen dem heiligen Cosmio und Damiano Phalli oder Priapen geweiht wurden und Priester an dem Feste des Heiligen ganze Körbe voll von wächsernen Priapen zum Kaufe anboten, die Käufer aber dieselben, nachdem sie sie vorher andächtig geküßt, dem Heiligen weihten, ganz wie ein ähnlicher Kultus von unfruchtbaren Frauen in betreff des St. Guerlichon und St. René in Frankreich getrieben worden war.[1])

1) Meiners, Gesch. der Religionen. Hannover 1806. I. p. 266 ff.

Für denjenigen, welcher sich mit derartigen Studien beschäftigt, ist ein solches vereinzeltes Fortleben eines uralten Gebrauchs selbst so barocker Art an und für sich nicht auffallend, wandelt doch die Menschheit — abgesehen von den Einflüssen des das geistige Leben der civilisierten Welt allmählich immer mehr durchdringenden und umgestaltenden Christentums und der durch dasselbe gezeitigten Bildung und Kultur — überhaupt noch auf den Pfaden und in der Richtung, die den einzelnen Völkern durch die typische Entwicklung in Sprache und Charakter vor Jahrtausenden schon gebahnt und bereitet sind; ich habe obiges Faktum auch nur deshalb mit angeführt, um daran gleich u. a. zu zeigen, wie, wenn die römisch-katholische Kirche solchen Gebrauch konnte fortbestehen lassen, es auch erklärlich ist, daß das sonst gebildete, aber immerhin abergläubische Altertum derartiges von den Vätern Ererbtes, trotz aller sich daran knüpfenden, den besser besaiteten Gemütern auch schon zu jener Zeit widerlichen, rohen Ausschreitungen mit einer gewissen Ehrbarkeit als einmal zu religiösen Gebräuchen gehörig festhalten konnte. Wandte es sich gleich mit Widerwillen von den schmutzigen Geschichten meist ab, mit denen zu Athen die phallischen Kulte des Dionysos z. B. später motiviert wurden,[1]) so bekränzte doch noch immer zu Lavinium die angesehenste Matrone öffentlich das Fascinum, wenn es zur Zeit der Weinlese dort, wie bei der italischen Bevölkerung überhaupt, von Ort zu Ort auf einem Wagen unter großer Lust und religiöser Feierlichkeit umhergefahren wurde.

Wie weit übrigens das Gebiet des Phalloskults und damit zusammenhängender mythologischer Vorstellungen sich erstreckt, ist schwer zu bestimmen. Es liegt eben in dem schon oben hervorgehobenen ungünstigen Charakter des Stoffes für Berichterstattung und Besprechung, daß nur mehr zufällig Materialien für denselben geboten werden. Selbst das klassische Altertum hat wenig mehr als einzelne Fakta überliefert, und nur dem Spiegelbild, welches verschiedene Kirchenväter dem Heidentum vorhielten, verdankt die Wissenschaft ein etwas eingehenderes Bild. Diesen

1) Lucian de Syria Dea c. 17. 27 sqq. ad Deorum Conc. 5 cf. Buttmann Myth. II. p. 102 sq.

Standpunkt haben aber christliche Missionäre späterer Zeit nicht nötig gehabt einzunehmen, wenigstens nicht litterarisch vertreten, andrerseits ist es nicht auffallend, daß Reisende gerade dieser Seite des Lebens und den sich daran knüpfenden Vorstellungen und Gewohnheiten der Völker weniger nachgegangen sind, so daß in betreff dahin schlagender Berichte fast eine vollständige *tabula rasa* vorhanden ist. Selbst die volkstümlichen Studien, wie sie zunächst auf germanischem Boden durch die Gebrüder Grimm angeregt, auch in anderen Kreisen den ethnographischen Berichten und Forschungen vielfach einen volkstümlicheren Charakter verliehen, haben wenig in dem angeregten Punkte geändert, da sie mehr, und ganz natürlich, der idyllischen Seite des Volkstums sich zuwenden, wo geistige Ausbeute sichtbarer ins Auge tritt und alles auch schon äußerlich einen menschlich mehr anziehenden Charakter hat.

Diese Bemerkungen vorauszuschicken, schien mir zweckmäßig, ehe ich in die Behandlung der Sache selbst eintrete und die Richtung, in der die Lösung des so merkwürdigen Problems zu suchen ist, anzugeben versuche.

Im Indischen erscheint zunächst der Phallos als Lingam im Kult des Çiwas, von dem es in Muir, Original Sanskrit Texts 4,344 (*Anuśâsana parva* v. 1160) heißt: *He whose seed is raised up, whose linga is raised up, who sleeps aloft, who abides in the sky*... v. 1191. *The lord of the linga, the lord of the suras (gods)... the lord of the seed, the former of seed.* Daneben tritt die Jonis als das weibliche Glied in dem Kult der Çris; dann werden auch beide vereint, indem das erstere sich konisch aus dem letzteren, welches in der Regel als Dreieck dargestellt wird, erhebt.[1]) Mannigfach sind die Substitute des Lingam; mag es aber eine Bergspitze, ein Obelisk, ein Schiffsmast oder dergl. sein, immer ist das Aufrechtstehende, meist auch das Sichzuspitzende das gemeinsam Charakteristische. Besonders erwähnt werden im Çiwapurânam 12 Lingamobelisken oder Säulen als die 12 Glanzlingam,

1) Böttiger, Kunst-Mythologie. 1826. I. 55. Anm.

deren Verehrung die Seligkeit gewährt, und Çiwas heißt endlich selbst einfach *ûrdwhalingas* (der mit aufgerichtetem Zeugungsgliede.[1]) Wenn daneben das Feuer das Symbol dieses Gottes ist, „die Flamme, welche nach aufwärts steigt,"[2]) so gemahnt diese Verbindung schon in eigentümlicher Weise sowohl an den Umstand, daß am Herde der Vesta das Fascinum von ihren jungfräulichen Priesterinnen verehrt wurde, sowie an die Sage von der wunderbaren Zeugung des Servius Tullius, indem seine Mutter Ocrisia (d. h. die Burgjungfrau, von *ocris*) von einem aus der Herdflamme sich herausstreckenden Fascinum empfangen haben sollte.[3]) Auch auf die Lingamobelisken oder Säulen werden wir noch zurückkommen, indem auch bei anderen Völkern die aufgerichtete Säule überall neben dem Phallus als sein Substitut erscheint.

In Griechenland knüpft sich nun der Phallos vor allem an den Dionysos und den arkadischen Hermes, aber auch im Kult der Aphrodite hatte er u. a. seine Stätte.[4]) Besonders aber bezog er sich auf die ersteren Götter. „Auf dem Kyllene von Arkadien und auf dem Vorgebirge gleichen Namens in Elis, wo Hermes gleichfalls seit alter Zeit verehrt wurde, war ein aufgerichteter Phallos das älteste Sinnbild des Gottes;[5]) Pfeiler von Holz oder Stein, mit demselben Zeichen versehen, redeten auch sonst überall an Wegen und Plätzen vom segenspendenden Hermes ἐριούνιος. Bei Bildwerken pflegte auch noch wohl der Heroldsstab hinzugemalt zu werden.[6]) Besonders üppig entwickelte sich aber der Phalloskult an den dem Dionysos, zum Dank für den Segen der Weinlese, geweihten Festen, wo der Phallos unter dem üblichen Phallosliede herumgetragen wurde, gleichwie er in Italien bei den entsprechenden Festen des Liber den Mittelpunkt eines feierlichen öffentlichen Aufzugs bildete.[7]) Bei den Dionysien speciell hängte man sich

1) Wollheim da Fonseca, Myth. d. alten Indien. Berlin 1856. p. 72. 79. 80.

2) Wollheim a. a. O.

3) Preller, Römische Myth. Berlin 1858. p. 545. 527. (Vergl. Schwartz, Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms. Jena 1878. S. 34 ff.)

4) Preller, Griech. Myth. Berlin 1860. I. p. 289. 400. 423.

5) Preller, Griech. Myth. I. p. 298.

6) Preller, Griech. Myth. I. 310 ff. 7) Preller, Römische Myth. p. 298.

Nachbildungen von Phallen um; „Ithyphallen“ hießen aber die *εἰς τοὺς μηρούς ἐπ' εὐθείαν ἀποδεδεσμωμένοι*, wie der Schol. zu Lucian *de Dea Syria* c. 16 bemerkt, wobei er zugleich die Farbe der Phallen angiebt, wenn er sagt: *φαλλὸς δ' ἐστὶν ἐκ δέρματος ἐρυθροῦ σχῆμα αἰδοίου ἀνδρός.* Ich hebe dies letztere hervor, da man auch in Indien, wie mir Herr Prof. Bastian freundlichst mitgeteilt hat, die Phallen meist rot darstellt, und wenn dies nun beim römischen Priap wiederkehrt, es wohl auch hier nicht, wie man gewöhnlich meint, bloß ein zufälliger Menniganstrich war, sondern gleichfalls auf eine alte im Kultus liegende Eigentümlichkeit zurückzuführen sein dürfte, geradewie sich auch bei Griechen feuerrot im Gesicht gefärbte Dionysosbilder finden. Überhaupt ist der Priapus selbst, wie er in italischen Gärten bekanntlich allgemein mit seiner *columna* oder *hasta* — ich wähle absichtlich diesen Ausdruck der Priapeen — aufgestellt war, unter diesem nach Strabo angeblich aus Lampsacus stammenden Namen auch nur gleichsam eine neue Auflage oder neue Bezeichnung für etwas Altbegründetes. Wenn aber überall bei Indern sowie bei Griechen und Römern der Phallos als Symbol des Segens, namentlich in Feld und Garten, erscheint, so tritt daneben bei den Römern auch speciell noch gleichsam eine menschlich-praktische Auffassung, wie sie so vielfach die Religion dieses Volkes charakterisiert, ich meine den grobsinnlichen, mit dem Fascinum des Priapus verbundenen Gebrauch bei der Vermählung, von dem Tertullian, Arnobius und Augustin berichten,[1]) wie er noch nach der oben angeführten Sitte in Italien sich bis ins vorige Jahrhundert hinein, wenngleich in modificiert-abgeschwächter Form, erhalten hat.

In bildlichen Darstellungen tritt nun aber auch bei den Griechen, wie bei den Indern, höchst charakteristisch neben dem Phallos die aufrechtstehende Säule resp. in roherer Form ein aufrechtstehender Pfahl. So war u. a. der thebanische

1) U. a. Augustin VI. 9. *Priapus nimis masculus, super cujus immanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta jubebatur more honestissimo et religiosissimo matronarum.* cf. Preller, R. M. p. 586 Anm. — Anderseits wurde der Libera von den Frauen das dem Phallos entsprechende Symbol des weiblichen Geschlechts geweiht, indem man sie als die Göttin der weiblichen Empfängnis betrachtete. Ebend. p. 442.

Dionysos eine Säule: „Die Säule, den Thebanern der erfreuende Dionysos", nach einem alten Orakelspruche beim Clemens Alex.[1]) Wenn auch derartige freistehende Säulen (oder Pfähle) allmählich mit den Attributen der Gottheit oder mit einem Kopfe versehen und bekleidet wurden, immer war die Säule oder der Pfahl das Ursprüngliche und blieb oft die alleinige Form, wie auch im Orient, wo Moses ja ausdrücklich befahl: „Ihr sollt euch keine Götzen noch Bild, und sollt euch keine Säulen einrichten u. s. w., daß ihr davor anbetet."[2]) Beim Dionysos klingt auch noch die Säule speciell im Mythos nach. Er hieß *περικιόνιος*, ein Name, von dessen Ableitung zwar Mnaseas beim Schol. zu Eurip. Phoen. 651 erzählt, er beziehe sich auf den noch nicht gezeitigten Dionysos, den während des Blitzfeuers der um die Säulen der Burg geschlungene Epheu schützend umhüllt habe, so daß es wie *ἀμφικίων* „von Säulen umgeben" hieße,[3]) während die Analogie zu dem Osiris-Mythos, von dem später die Rede sein wird, sowie das Hüllen des Dionysos in die Hüfte des Zeus darauf hinzuweisen scheint, daß der Name ursprünglich „der von der Säule Umgebene" bedeutet, wie auch Adonis aus einem Baum hervorgegangen sein sollte, in den die Smyrna verwandelt worden (*δεκαμηνιαῖον δὲ ὕστερον χρόνον τοῦ δένδρου ῥαγέντος γεννηθῆναί φασι τὸν λεγόμενον Ἄδωνιν.* Apollod. III. 14, 4). Wie dem aber auch sei, so erhält das Faktum selbst noch besonderen Nachdruck, indem daneben noch ein Holz als Idol des kadmeischen Dionysos direkt auftritt, welches mit dem blitzeflammenden Zeus zugleich vom Himmel in den Thalamos der Semele gefallen und vom Polydoros, Kadmos' Sohne, mit Erz, nach anderen mit Gold garniert und als Dionysos Kadmeios verehrt worden sein sollte.

Ebenso war das Bild der paphischen Aphrodite „eine Spitzsäule oder ein sehr hoch gezogener Omphalos" bei Tacit. Hist. 2, 3 einer *meta* ähnlich, nach Serv. Verg. Aen. I. 724 *in modum umbelici vel metae.* So wurde auch Apollo und Ar-

1) Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen. Berlin 1856. p. 227 ff.

2) Vergl. hierüber wie über die folg. Daten Welcker, Griech. Götterlehre, Göttingen 1857. I. 220 ff. Bötticher a. a. O. p. 226—240.

3) Preller, Gr. M. I. 521. Bötticher a. a. O. p. 229 ff.

temis unter der Form von Spitzsäulen verehrt, ebenso wie Hera. Der vorgerückte Opfertisch auf Bildwerken bezeichnet deutlich die Sänle, den Pfahl selbst als Kultusbild, und wie das vom Himmel gefallene Stück Holz direkt als Dionysos galt, so erklärt es sich auch bei solcher Identificierung des Gottes mit dem Bilde, — diese zunächst einfach als Faktum hingestellt, — daß derartig kostümierte Pfähle, wie Bötticher bemerkt, auf Münzen und Reliefbildungen sogar auf Thronsesseln stehend dargestellt sind. Die Verehrung galt eben der Sänle, dem Pfahle, geradewie auch unsere Vorfahren eine Irmensäule verehrten.

Wenn aber diese letzeren Betrachtungen, auf die wir jedoch später noch zurückkommen werden, scheinbar etwas vom Phallos seitab geführt haben, so bringt nns der Sänlenknltus Syriens mit seinen kolossalen Phallen wieder zu unserm eigentlichen Thema zurück. Nach Lucian (*de Dea Syria*) standen u. a. zu Hierapolis zwei Phallen von dreißig Klafter Höhe, die nach der Inschrift Dionysos der griechischen Hera zu Ehren errichtet haben sollte, denn, wie Lucian meint, sei er auf seinem Zuge nach Äthiopien anch dorthin gekommen. Auf einen derselben stieg alljährlich zweimal ein Mann, um sieben Tage hier Heil und Segen für ganz Syrien zu erflehen. Aber anch sonst noch tritt in Syrien, Phönizien, Kanaan n. s. w. ein derartiger Kultus in bezug auf die zeugende und befruchtende Naturkraft uns entgegen, und Movers weist in seiner Religion der Phönizier des ausführlicheren nach, wie eine anfgerichtete Säule, ein Banmstamm u. dergl. dort überall denselben Charakter gehabt, nämlich als segenspendender Phallos gegolten habe. So war es u. a. auch ein Phallos, den Asa, wie die Bücher der Könige und der Chronika erzählen, im Thale Kidron, wo ihn seine Mntter Maaca hatte errichten lassen, umhauen und verbrennen ließ. Überall treten derartige Symbole auf, wo der unzüchtige Knlt der Mylitta oder einer ihr entsprechenden Gottheit eine Stätte gefunden. Aber ein Moment reiht sich hier noch daran, welches nns eine ganz neue Perspektive eröffnet: ich meine das Institnt der Gallen und die freiwillig im Anfall heiliger Raserei vorgenommene Verschneidung. Dies führt uns nämlich sofort über die Knlte hinaus zu analogen Mythen,

in denen wir schließlich den Schlüssel für alle die erwähnten rätselhaften Erscheinungen finden werden.

Denn wenn man bisher zu keiner richtigen Erkenntnis aller jener phallischen und verwandten Kulte gekommen, so lag dies, abgesehen davon, daß die Wissenschaft keine rechte Vorstellung von der volkstümlichen Basis hatte, von der überall in der Mythologie auszugehen, hauptsächlich mit daran, daß man die Mythen nicht zur Erklärung der Kulte mit denselben in Verbindung brachte. Gerade aber die Kulte, die ich zuletzt erwähnt, weisen auf einen Mythos hin, der höchst charakteristisch in die betreffende Materie eintritt und uns eine Brücke auch für das Verständnis analoger anderer sein wird. Das Institut der Gallen lehnt sich nämlich an die Entmannung eines göttlichen Wesens an, ahmt gleichsam, wie so oft bei derartigen Gebräuchen hervortritt, im Kultus das nach, was der Mythus an einem Gotte als geschehen schildert.[1] Im Anschluß hieran tritt die Beziehung zur Sonne nicht bloß wie beim Çiwas im allgemeinen hervor, sondern die betreffenden Mythen liefern uns auch gleich ein bestimmtes Resultat, welches dann irgendwie weiter in einer Naturerscheinung, wie alle jene alten Mythen, zu begründen sein wird, nämlich das Resultat: „Der Sonnengott entmannt sich oder wird entmannt,“ wodurch wir schließlich auch dahin kommen werden, zu erkennen, worin man ursprünglich seinen Phallos zu erblicken wähnte und wie man überhaupt zu jener ganzen Vorstellung gelangte.

Die Mythen, welche ich zunächst heranziehe, sind die vom Esmun und Atys; auch der vom Adonis gehört hierher.

---

1) Gemäß der von mir für viele derartige Gebräuche im Ursprung d. M. p. 5. 10. Anm. aufgestellten Theorie. Vergl. dazu u. a. Landsteiner, Reste des Heidenglaubens in Nieder-Östreich. Krems 1864. p. 4. Wenn wir nachher die Entmannung des betr. himmlischen Wesens im Gewitter vor sich gehen sehen, so ist auch der ganze forcierte ἐνθουσιασμός, aus dem die Entmannung der Gallen dann hervorgeht, eine Nachahmung gleichsam der im Gewitter am Himmel herrschenden Aufregung. Wie wir noch sagen: „Der Sturm rast“ u. s. w., glaubte man in der Urzeit wirklich, daß die Himmlischen dann rasten, und ließ sich vermöge der psychologischen Richtung, in der man sich bewegte, zu einem wilden, orgiastischen Treiben und Thun hinreißen, das, von einem andern Standpunkt aus, in der neuesten Zeit in den russischen Skopten wieder aufgelebt ist.

In den verschiedensten Variationen kehrt die Sage von Phönizien und Syrien bis hinauf nach Phrygien wieder. Ich lasse zuerst Creuzer (Symbolik und Myth. 1836 II. 559) referieren. „Der phönizische Esmun ist auf jeden Fall ein Feuer- und Sonnen-Gott und Lebengeber (Damascius *Vit. Isidor. ap. Phot. cod.* 242). Seine mythische Geschichte zeigt ihn auch ganz als dasselbe Wesen, was die Phrygier Atys (Attis) nennen.“ Er wurde, wie Movers I p. 522 weiter berichtet, besonders in Berythus verehrt. „Esmun war der schönste der Götter, in den sich die Göttermutter Astronoë verliebte. Sie trafen einst beide auf der Jagd zusammen; die Göttin verfolgt ihn, der sich ihrer Zumutung erwehrt und mit einem Beile sich selbst das Zeugungsglied abhaut. Die Göttin aber erweckt ihn wieder vom Tode u. s. w.“ Vom Atys erzählt nun eine phrygische Sage, als Kybele und Agdistis beide um ihn stritten, sei er entmannt worden; eine andere Sage läßt die Göttermutter nicht in Liebe um ihn werben, sondern ihn wegen seiner Schönheit zu ihrem Priester machen, aber unter der Bedingung unverletzter Keuschheit. Atys brach aber die Bedingung mit einer Nymphe, weshalb ihn die erzürnte Göttermutter in Wahnsinn versetzte, daß er sich selbst entmannte. Wenn die letztere Form der Sage ihn mehr zum ersten Repräsentanten der Gallen macht (cf. auch Movers I. p. 487) und die Entmannung an eine andere Vermählung knüpft, so stellt sich eine andere Variation mehr zur Esmun-Sage, nach der er, ein Priester der Kybele, vor den wollüstigen Nachstellungen eines phrygischen Königs in die Wälder floh, aber eingeholt mit dem Verfolger rang und diesen entmannte, dann aber der Rache des sterbenden Königs verfiel, der dasselbe an ihm vollzog. „Zu seinem Gedächtnis entmannen sich die Gallen und legen die *αἰδοῖα* im *θάλαμος* der Göttin nieder.“ [1]) Zum Esmun-Atys stellt sich der ursprünglich syrische Adonis, dessen Feste allmählich im Orient die andern ähnlichen gleichsam überwucherten und an Berühmtheit übertrafen. Wie bei jenen Wesen Tod und Wiederbelebung, so tritt auch beides bei ihm in der

1) Jacobi, Mythol. Wörterbuch. Koburg 1855 unter Atys. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Halle 1845. I. 197.

Verbindung von Trauer- und Freudenfesten hervor mit ähnlichem orgiastischem Charakter, auch unter Mitwirkung der Gallen, nur daß bei diesem schönen Liebling der Göttinnen, um dessen Besitz Aphrodite und Persephone stritt, der Zug mit der Entmannung mehr in den Hintergrund getreten und dafür meist mehr vom Tode im allgemeinen und Wiederfinden (*εὕρεσις*) die Rede ist. Aber der Phallos spielt auch sonst schon in seinen Mythen eine Rolle insofern, als der Priapos nicht bloß als des Dionysos Sohn, sondern auch als der des Adonis galt, ja er selbst mit ihm identificiert wird. *Priapum quidem dicunt esse Adonem, filium Veneris, qui a feminis colitur* (Bode, Mythogr. I. 38). Daneben bieten die Mythen von ihm wieder andere, höchst charakteristische neue Züge. Aphrodite liebt ihn und jagt mit ihm; vergeblich aber warnte sie den schönen Jüngling vor der Jagd auf reißende Tiere; er jagt und verwundet einen Eber, der ihn aber dann an den Schamteilen tödlich verletzt, wie übrigens auch anderseits vom Atys eine Sage ähnliches berichtet.[1]) Wir werden auf dies Moment der Eberjagd, die den Tod herbeiführt, noch gelegentlich zurückkommen, zunächst weckt unser Interesse mehr noch die Sage von der Geburt des Adonis, die einen Zug des alten Mythos, wie sich herausstellen wird, besonders losgelöst ausgebildet hat. Die Mutter des Adonis — der Name schwankt — war von unnatürlicher Liebe zum eigenen Vater erfüllt worden und teilte unter Beihülfe ihrer Amme unerkannt des Vaters Lager. Erkannt, wird sie von ihm mit einem Schwerte verfolgt, von den Göttern aber unsichtbar gemacht und in einen Myrrhenbaum verwandelt, aus dem dann, wie schon oben erwähnt, Adonis hervorgeht.[2]) Wenn schon dies unnatürliche Ehebündnis, von dem der Adonis-Mythos offenbar ausgeht, an die wunderliche Liebe der Göttermutter zu dem schönen Esmun-Atys erinnert, so findet es ein signifikantes Analogon in einer indischen Mythe, wo

1) cf. Ovid Metam. X. 715 *totosque sub inguine dentes abdidit* (*aper*). cf. Meiners, Gesch. der Relig. I. p. 253. Eckermann, Religionsgesch. Halle 1845. I. p. 109. — Über Atys cf. Paus. VII. 17, 5.

2) Oder, wie sie beim Feuerschein, den der Vater veranstaltet, erkannt wird, fleht sie zu den Göttern μήτε παρὰ ζῶσι μήτ' ἐν νεκροῖς φανῆναι und wird in den Baum verwandelt.

anch ein unnatürliches Ehehündnis des Sonnenwesens direkt die unmittelbare Veranlassnng seiner Entmannnng wie beim Esmnn und Atys wird, so daß gewisse analoge Uranschanungen allen diesen Mythen gemeinsam zu sein scheinen, die nnr eben verschieden sich dann entwickelt haben. — Der indische Mythos ist der vom Prajâpati, welchen Kuhn zu anderem Zwecke in seinem Aufsatze üher den Sonnenhirsch (Zeitschrift f. deutsche Philol. Jahrgang 1868 p. 89 ff.) behandelt hat, und der nnn unter den vorliegenden Parallelen um so hedentsamer wird, so daß wir gleich von ihm eingehender handeln werden.

Vorher will ich nun noch kurz darauf hinweisen, daß bekanntlich auch in Ägypten der Phallos mit ähnlichen Mythen bedeutsam hervortritt, so daß Herodot in seiner Weise geneigt ist, den griechischen Kult überhaupt daher abznleiten. Als Osiris, heißt es, vom Typhon hinterlistig in einen Kasten eingeschlossen war, umflicht diesen eine Erikastande, deren Stamm dann, „den Kasten so umschließend, daß er nicht mehr gesehen werden konnte," als Pfeiler eines Daches Verwendung fand, den Isis sich verschaffte und an einem besonderen Ort verbarg (Plutarch *de Iside.* c. 8). Wenn dieser in einen Pfeiler oder in den Stamm der Erikastaude eingeschlossene Osiris an den Dionysos *περικιόνιος* sowie an den ans dem geborstenen Myrrhenbaum hervorgehenden Adonis erinnert, so klingt es weiter an die behandelten Atys- nnd Adonis-Mythen an, wenn Typhon, als er einem Eber nachjagt, den Kasten mit dem Osiris findet, den Leichnam zerstückelt und — entmannt; denn auf etwas anderes kommt es doch nicht hinaus, wenn Isis alle Glieder wiederfinden kann bis anf das männliche Glied und dieses deshalb nachbilden und heiligen läßt, weshalb die Ägypter den Phallos verehren sollten (cf. außer Plntarch a. a. O. Diodor I. c. 21 ff.). Es dürfte nicht nötig sein, weiter anf diesen Mythos einzugehen, da es keinem Zweifel nnterliegt, daß er in demselhen Naturelement wie die früheren wurzelt; es genügt, auf denselben hingewiesen zu hahen, um die weite Verbreitung der betr. Vorstellnngen sowie die eigentümlich verschiedene Entwicklnng, die sie überall in historischer Zeit erfahren haben, zu konstatieren. Der oben erwähnte indische Mythos vom Sonnen-

gott Prajâpati und die daran sich reihenden indogermanischen werden uns nun den Untergrund, auf dem das Ganze erwachsen, klar legen.

Prajâpati (Savitar, der Sonnengott) wirft ein Auge, heißt es, auf seine Tochter (den Himmel oder die Ushas) und will sich mit ihr paaren. Er ward deshalb zu einem schwarzen *riçya* nnd snchte die zu einer *rohit* gewordene auf, d. h., wie Knhn des ausführlicheren darlegt, in Gestalt einer Antilopen- oder Hirschart treten beide auf. Rudra, „der Mann im schwärzlichen Kleide," spannt, von den übrigen Göttern angestachelt, die über diese Verletzung der sittlichen Ordnung unwillig sind, seinen goldenen Bogen und trifft Prajâpati mit einem dreiteiligen Pfeile. Dabei wird des Prajâpati Samen verspritzt. Die Götter umgeben ihn mit Feuer, und hieraus entstehen neue Sonnenwesen, ans den Kohlen aber die Angirasas d. h. die Sterne. Wie das letztere im Griechischen sein Analogon findet, indem nach den in den „Poetischen Naturanschauungen u. s. w." von mir entwickelten Vorstellungen man auch dort die Sterne für von Feuer durchglühte Kohlen hielt, so hat Kuhn auch schon mit dem eben erwähnten Mythos die Entmannung des Uranos durch Kronos zusammengestellt. Im übrigen kommt er in betreff des Prajâpati-Mythos zu dem Resnltat, daß, wenn auch im einzelnen an den Sonnennntergang (?) zn denken sei, doch der Schuß als eine Lähmung des Sonnenwesens aufzufassen und somit auf den Wechsel der Sommersonnenwende und die dann eintretende Wandlung in der Sonne zn beziehen sei. Wenn dies zunächst zu dem stimmt, was ich im „Ursprung der Mythologie u. s. w." über die in den Herbstgewittern angeblich vorgegangene Entmannung resp. Lähmung des Sonnenwesens beigebracht habe, so dürften jetzt nach allem sich noch weitere Resultate ergeben. Während nach dem Indischen aus des Prajâpati Samen eine Neuschöpfnng der Himmelskörper vor sich geht, entsteht anch im Griechischen aus des Uranos abgeschnittenen Geschlechtsteilen eine neue Sonne, die Aphrodite, nur daß jene Schöpfung im Feuer sich vollzieht, diese im Meere, d. h. in den himmlischen Wassern. Dem goldenen Bogen des Rudra d. h. dem Regenbogen entspricht die Sichel in der

Hand des Kronos. Wenn dies nämlich nur eine andere Auffassung des Regenbogens ist (cf. Ursprung d. M. p. 129), so stimmt auch zu der dnnklen Scenerie der indischen Mythe die griechische, wenn es heißt: *ἦλϑε δὲ νύκτ᾽ ἀγαγὼν μέγας Οὐρανός.* Wir haben also in beiden Fällen eine Gewitterscenerie, in der die Paarung der Himmlischen (sowie die resp. Schwächung), grobsinnlich gedacht, vor sich zu gehen schien, geradewie Apollodor III. 14, 6 es von der Athene und dem sie verfolgenden Hephäst berichtet[1]) oder es in dem Mythos von den dabei in die Donnerrosse sich wandelnden himmlischen Wesen hervortritt, dem bekannten Demeter-Poseidon-Mythos, der sein Analogon in der nordischen Loki-Sage hat (Ursprung d. M. p. 16 ff.). Die Wandlung in Antilopen oder Hirsche in der obigen Prajâpati-Sage statt in Rosse ist nur eine andere Auffassung der Scenerie, indem, wie ich in den „Poetischen Naturanschauungen u. s. w.“ p. 71. 75 (cf. 42) ausgeführt, die zackigen Blitze die Vorstellung von mit gewaltigen Geweihen ausgestatteten Tieren weckte. Der Glaube an eine derartige im Gewitter vor sich gehende Werbnng um die himmlische Lichtgöttin, hier also um die Morgenröte, vibriert übrigens noch in vielen anderen griechischen Sageu durch, wie ja auch ein bestimmter Niederschlag desselben sich in dem Umstand findet, daß es im Semele-Mythos ausdrücklich heißt: „Zeus nahe sich der Hera stets nnter Donner nnd Blitz.“

Was aber uns in dem Prajâpati-Mythos zunächst noch besonders interessiert, ist die erwähnte Charakterisierung der Verbindung als einer „sittlich“ zu verwerfenden. Wie Adonis aus einer solchen, nach sittlicher Auffassung blutschänderischen und deshalb verhängnisvollen Verbindung der Tochter mit dem Vater hervorgegangen ist, ist das Verlangen des Prajâpati zur Tochter eine Veranlassung des Zorns der andern Götter, die den Rudra aufstacheln, und die brahmanische Anschauung betonte besonders dies dementsprechend als einen Verstoß gegen die sittliche Ordnung. Einen ähnlichen sittlichen Ansatz zeigt

1) (Ἥφαιστος αὐτὴν) διώκειν ἤρξατο, ἡ δὲ ἔφευγεν ὡς δὲ ἐγγὺς αὐτῆς ἐγένετο . . . ἐπειρᾶτο συνελθεῖν, ἡ δὲ — — οὐκ ἠνέσχετο. ὁ δὲ ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, ἐκείνη δὲ μυσαχθεῖσα ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔρριψε, wodurch dann Erichthonios entstand.

ebenfalls die nordische Sage vom Sonnengott Frô, den Kuhn auch schon mit Prajâpati zusammenstellt, und bei dem auch der Phallos sowie der sogenannte Sonneneber und Sonnenhirsch als heilig auftreten, — was ihn den von uns behandelten Mythen noch besonders nahe bringt — wenn es im Gedichte Lokasenna von ihm heißt, es sei seinem Vater Niördhr vom Loki vorgeworfen worden, daß er jenen mit seiner Schwester gezeugt habe, denn, wie die Ynglinga-saga hinzusetzt, galten bei den Asen Ehen zwischen Bruder und Schwester als verboten.[1]) Woran eben eine spätere, relativ kultiviertere Zeit Anstoß nahm und woraus sie eine sittliche Schuld und eventuelle Strafe ableitete und wonach sie die Fakta, welche die Tradition bot, motivierte, — das natürlich verwandtschaftliche Verhältnis der betreffenden Wesen — dies war gerade in dem betreffenden Naturkreis ursprünglich begründet, indem nur die Auffassung von Sonne und Morgenröte es dort als Verhältnis vom Vater zur Tochter, hier vom Bruder zur Schwester darstellte.

Überschauen wir noch einmal die letzten Partieen, so traten überall in Scenerie wie Motivierung gewisse Analogieen sowie Besonderheiten hervor, welche sowohl für eine bestimmte Gemeinsamkeit in dem Kern der Uranschauung — gleichviel welcher Art — wie für eine auseinandergehende, selbständige Entwicklung Zeugnis ablegen. Wie z. B. im Indischen in der obigen Paarung des Sonnengottes der Ushas, d. h. „der Morgenröte," von Einigen „der Himmel" substituiert wird, so tritt in der hesiodeischen Theogonie gemäß ihrer ganzen Anlage „die Erde" an die Stelle des betr. weiblichen Wesens, während in dem erwähnten Mythos vom Hephästos, der die Athene verfolgt und bei ihrem Wehren ähnlich wie Prajâpati und Uranos den Samen verliert, es auch auf griechischem Boden wieder in der Person der Athene ein Wesen ist, das deutlich zur Sonne in unmittelbarer Beziehung steht. Daß dies aber überhaupt das Ursprünglichere ist, bestätigt sich, je mehr man auf die natürliche Basis und die sich aus ihr entwickelnden Vorstellungen eingeht.

---

1) W. Müller, Altdeutsche Religion. Göttingen 1844. p. 260.

Im Gewitter nämlich, dahin spitzen sich die behandelten Mythen mit dem Regenbogen u. s. w. trotz aller Mannigfaltigkeit im einzelnen mehr oder weniger zu, geht an den Sonnenwesen sowohl die Paarung als die Entmannung des männlichen Wesens vor sich. Was zunächst die Paarung betrifft, so tritt auch sonst in den Mythen die Auffassung der Sonne bald als eines männlichen, bald als eines weiblichen Wesens auf, und wenn beide nebeneinander erscheinen, so ergiebt sich sofort deutlich die Morgenröte als das weibliche, das in bestimmt hervortretender Persönlichkeit der Sonne vorangeht, dann aber als eine Art Tagesgöttin eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt, event. nur die Sonne in ihrem Lauf begleitet, so daß sie, wenn jene männlich gedacht, zu ihm in einem verwandtschaftlichen Verhältnis als Gattin, Schwester, Tochter oder auch als Mutter zu stehen schien, je nachdem man die beiden Naturerscheinungen in Beziehung zu einander brachte. Wie im indischen Mythos z. B. die Ushas als Tochter des Prajâpati auftritt, so galt auch nach Festus bei den Römern Aurora „als Tochter" des Jupiter, und Eos begleitet z. B. den Helios auf seinem Laufe vom Morgen bis zum Abend; sie ist eben, wie auch Voß. Myth. Briefe II. p. 64 ff. ausgeführt, nicht bloß Göttin „der Morgenröte," sondern überhaupt „des Tageslichts." Wenn nun die Gewitterscenerie mit ihrem Treiben einer rohen Urzeit daneben als die Jagd und das Ringen eines männlichen Wesens im Liebesverlangen nach und mit einem weiblichen erschien, in der deutschen Mythe z. B. Wodan (der Sturm) der Frigg (als der Windsbrant) nachjagt, oder Zeus wie Wodan als Blitzesschlange zur spinnenden Sonnengöttin in den Wolkenberg zur Buhlschaft schlüpft, oder diese Wolkengöttin umgekehrt, um sich ihm zu entziehen, sich in eine Schlange oder in Feuer oder Wasser verwandelt, so sind dies alles doch nur gleichsam Accidentien; es muß in der Natur direkt noch ein Vorgang stattgefunden haben oder ein Moment dagewesen sein, das bei den realen Anknüpfungen, die das Altertum überall für seine Anschauungen zeigt, der eigentliche Ausgangspunkt für eine derartige Vorstellung überhaupt gewesen ist, an den das Übrige sich dann erst als Ausführung und Accidenz an-

schloß. Nun schildert Hesiod eine Gewitterscenerie, wo man fast direkt eine Paarung hätte, wie wir sie brauchen, wenn man statt Himmel und Erde Sonne und Morgenröte (einen *Ἥλιος* und eine *Ἡμέρα*) substituierte und diese beiden nebeneinander in den Wolken hinwandelnden Wesen sich paaren ließe, wie Lukrez VI. 159 ff. dazu einen Anhalt böte, wenn er sagt: *Fulgit item, nubes ignis quum semina multa excussere suo concursu.* Zunächst heißt es nämlich bei Hesiod V. 170 ff. vom Uranos *Ἦλθε δὲ νύκτ' ἀγαγὼν μέγας Οὐρανός* — das ist, wie ich „Ursprung u. s. w." nachgewiesen, die das Firmament beschattende Gewitterwolke, — *ἀμφὶ δὲ Γαίῃ Ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καὶ ῥ' ἐτανύσθη πάντῃ* („Breitet er liebend sich aus, voll Lüsternheit übergedehnet." Voß), wodurch eine Vorstellung entsteht, die dann ergänzt werden könnte, wenn, freilich mit anderer Auffassung und Wendung der Sache, es vom weiter sich entwickelnden Gewitter v. 702 ff. heißt:

— ὡς ὅτε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγιστος δοῦπος ὀρώρει
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος.

Wenn derartige Bilder aber auch die Möglicbkeit für die Anlehnung der angedeuteten grobsinnlichen Vorstellungen an die betreffenden Naturerscheinungen bieten, so sind sie doch nicht so charakteristisch konkret, daß in ihnen der Ausgangspunkt der ganzen Anschauung direkt gesucht werden könnte. Freilich stimmt die Sache selbst zu einer Reibe analoger Vorstellungen, welche Kuhn als verschiedentlich hervortretenden Glauben der Indogermanen nachgewiesen hat, nach dem beim Drängen, Stoßen und Wirbeln des Unwetters man im Himmel eine Zeugung durch Schütteln eines Stabes, einer Keule vor sich gebend wähnte, ähnlich wie bei der Butter- und Feuerbereitung.[1]) Wenn aber nun einerseits dieser Stab, diese Keule, an die sich in verschiedenster Form die Vorstellung einer Zeugung knüpft, wie Kubn weiter nachgewiesen, dann in die Gewitterscenerie in anderer Weise einrückend, zum

1) „Buttern" hat noch heutzutage im roh volkstümlichen Ausdruck, wie ich zufällig erfahren, gleichfalls eine obscöne Bedeutung namentlich für die Masturbation.

blitzumrankten Thyrsosstab des Dionysos oder zum schlangenumwundenen Hermesstab Veranlassung gab,[1]) anderseits in der ersten Partie unserer Abhandlung überall in den Kulten zu den Ithyphallen sich die Verehrung aufrecht stehender Säulen, Baumstämme, Pfähle und dergleichen stellte, so ergiebt sich hier eine Fülle von Vorstellnngen, die durch das, was ihnen gemeinsam, uns auf den Ausgangspunkt und das natürliche Substrat aller jener dann so mannigfach entwickelten Gestaltungen führen wird. Als das charakteristisch Gemeinsame ergiebt sich aber das Aufrechtstehende des betreffenden Substrats, verbunden mit der „zeugenden“ oder „Segen spendenden“ Kraft desselben, wie es Jamblichns in betreff des Phallos speciell mit den Worten ausdrückt: *τὰ δ'ἐν τοῖς καθέκαστα ἐπιόντες τὴν μὲν τῶν φαλλῶν στάσιν τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημά τε εἶναι φαμέν, καὶ ταύτην προκαλεῖσθαι νομίζομεν εἰς τὴν γενεσιουργίαν τοῦ κόσμου.* Wie nun der indische Savitar d. h. speciell meist die Morgensonne (von der Vsu) als der Zeugende erscheint, dann auch der Stützer des Himmels genannt wird, was an die Vorstellung einer Säule erinnert (dem entsprechend auch andere Mythologieen geradezu von Sonnensäulen reden,)[2]) so führen die sprachlichen Ausdrucksweisen des Griechischen, Lateinischen und Deutschen auf eine Uranschauung von der aufsteigenden Morgensonne hin, die vollständig dem gesuchten Centrum entspricht. Entsprechend den deutschen Redeweisen „die Sonne erhebt sich, steigt, steht hoch,“ gebrauchten Griechen und Römer vom Helios und Sol (wie vom Phallos) die Ausdrücke *ἵστασθαι* und *erigere*, was für die mythenbildende Zeit die Vorstellung einer aufsteigenden (Licht-) Säule, eines Baumes u. dergl. ebenso wie die Ausdrücke *στάσις* und *erectio* dio eines sichtbar werdenden himmlischen Phallos denkbar macht. Zufällig kann ich die Anschauung in ihrer Grundlage noch direkt sogar auf astronomischem Gebiete in der jüdischen Tradition des Talmud be-

---

1) Vergleiche auch Urspr. der Mythol. Index unter „Stab.“

2) Z. B. in Amerika, wo man sie dann zur Fixierung des Sonnenjahrs benutzte cf. J. G. Müller. Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel, 1855, besonders p. 176, 356.

legen, wo sie in einer äußerst merkwürdigen Form uns entgegentritt.

Vorausschicke ich aber eine indische Sage, welche Friedreich in seiner „Symbolik der Natur“ (Würzburg 1859. p. 169) berichtet und die offenbar hierher gehört: „In der Mitte der Welt,“ heißt es, „ist der Baum Udetaba, der Baum der Sonne, welcher mit Sonnenaufgang aus der Erde hervorsprosset, in dem Maße, wie die Sonne steigt, in die Höhe wächst und sie mit seinem Gipfel berühret, wenn sie im Mittag steht, worauf er wieder mit dem Tage abnimmt und sich beim Sonnenuntergang in die Erde zurückzieht.“ Wenn nach alledem, was Kuhn und ich über den himmlischen Wolken- und Wetterbaum bei den Indogermanen beigebracht, und nach den vorausgegangenen Auseinandersetzungen es kaum einem Zweifel unterliegen dürfte, daß trotz der zum Teil irdischen Lokalisierung obiger Sage die aufsteigende Sonnensäule überhaupt wohl die Vorstellung eines aufsteigenden Baumes geweckt hat, der seine Zweige und Blätter in den Lichtstrahlen und Wolken über den Himmel ausgedehnt, — ich erinnere nur an die *ramosa nubila* des Lukrez — so weist uns die jüdische Tradition die betreffende Urvorstellung einer Sonnensäule wie eines Sonnenbaumes noch direkt auf. Bei dem Alleinstehen und der Bedeutsamkeit der Sache (so natürlich sie schließlich, einmal rekonstruiert, an und für sich ist) gehe ich etwas ausführlicher auf dieselbe ein. Nachdem nämlich die entwickelte Anschauung sich mir schon ziemlich festgestellt hatte, glaubte ich in den von Movers II. p. 662 angeführten „Sonnen- und Mondsäulen“ eine Art von Bestätigung zu finden, als sich mir bei genauerer Nachfrage an kompetenten Stellen, besonders bei dem hiesigen Rabbiner Herrn Dr. Bloch, über das von Movers angeführte Citat folgende nicht geahnte Perspektive eröffnete. „Einmal,“ heißt es — wie mir Herr Bloch freundlichst schreibt — Mischna 3, 1, „war das Mondlicht aufgestiegen, sie aber (die Priester) glaubten, der Morgen sei angebrochen und schritten zum Schlachten des täglichen Opfers.“ — „Wie ist es möglich,“ wird dabei im Talmud weiter gefragt, „daß eine solche Verwechselung statthabe? (Zwischen der Zunahme der Sonnenlichtsäule und der Zunahme der

Mondlichtsäule — Ra. Sch. J.) Ist es ja doch anderweitig bereits gelehrt worden, daß Rabbi (Jehuda bèn Hanasi) behauptet, die Lichtsäule des Mondes gleiche durchaus nicht der Lichtsäule der Sonne. [Unter „Lichtsäule der Sonne“ wird verstanden das Aufgehen der Morgenröte, welche durchbricht und erscheint wie etwa eine aufrechte Palme, — von der Bezeichnung Rauchsäule (Joel 2) entlehnt, — weil sie aufrecht in die Höhe steigt. Ra. Sch. J.] Die Lichtsäule des Mondes steigt säulenartig auf,[1]) wie ein Stab, die Lichtsäule der Sonne dagegen zerstreut nach hierhin und dorthin. — Die Möglichkeit (einer solchen Verwechslung) wird von der Schule des Rabbi Ismael dahin aufgeklärt, daß damals (als die Priester den Irrtum begingen) ein umwölkter Tag war, so daß (das Licht) nach hierhin und dorthin zerstreut war. [„Ein umwölkter Tag.“ Der Himmel war von Wolken verhängt, und die Lichtsäule wurde wegen des Dunkels nicht wahrgenommen, sondern nur der Platz, wo die Wolken sich zerstreuten, also an vielen Stellen zwischen einer Wolke und der anderen. Ra. Sch. J.]“

Hier haben wir noch in voller Natürlichkeit das, wonach wir suchen: eine längst untergegangene weitverbreitete Anschauung der Urzeit, aus der sich alle die verschieden modificierten Bilder dann entwickelt, die wir behandelt haben, tritt uns mit einem Schlage klar vor Augen. Die wie eine Rauchsäule aufsteigende Lichtsäule der Sonne ist der himmlische Säulengott, der wunderbare Himmelsbaum wie der indische Phallos des Çiwas *who sleeps aloft, who abides in the sky,* ebenso wie der rote Ithyphallos der Griechen; das ist der himmlische Zeuger, Bildner, der *ὄλβου καὶ πλούτου ῥάβδος* des Hermes,[2]) sowie das Scepter des Zeus u. s. w.

Die gebildete Welt wird die Neigung haben, den Sonnenstrahl bei dem Phallos als den die Erde befruchtenden Samen in den Vordergrund zu drängen, um die andere ihr widerlichere Seite der Anschauung möglichst abzuschwächen, doch

1) Vom Monde hat sich noch eine analoge Vorstellung bei den Griechen erhalten, wenn nach Plutarch *de plac. phil.* den Mond einige für κυλινδροειδής hielten.

2) cf. Kuhn. Herabkunft d. Feuers. p. 242.

dürfte sie damit von der Wahrheit abirren, und jenes Moment erst das sich sekundär anreihende sein. Wenn schon nämlich fast alle Einzelheiten der obigen Untersuchung dagegen sprechen, so zeigen selbst die weiteren Entwicklungen des phallischen Elements in den Mythen zunächst überall nur Beziehungen auf die himmlischen, nicht auf die irdischen Verhältnisse, welches letztere Moment in den alten Mythen überhaupt immer erst später hinzukommt. Dort oben schien dem Naturmenschen die phallische Natur des himmlischen resp. dann der himmlischen Wesen sich in der buhlerischsten Weise zn entwickeln, denn daran reihten sich alle die Glaubensansichten, daß das phallische Wesen, um des weiblichen Herr zu werden, in den Wandlungen des Gewitters sich selbst in das Donnerroß oder den brüllenden Gewitterstier oder die Blitzesschlange u. s. w. gewandelt habe, wie auch anderseits, wovon gleich noch einmal die Rede sein wird, zunächst die Vorstellung seiner zeitweisen Schwächung oder Entmannnng das behauptete Faktum bestätigt. Besonders charakteristisch tritt aber dasselbe in einem indischen Mythenkreise uns entgegen, der in analoger Weise sich am Monde entwickelt hat nnd dort in reicher Fülle sich entfaltet, während in der griechischen Sagenwelt nnr gleichsam ein abgestorbener Ast noch Zengnis ablegt von der weiten Verzweigung auch dieses Glaubens, ich meine den Mythos vom Mondkönig Soma und Tithonos. Wenn nämlich die oben behandelten Sagen mehr auf den Sonnenphallos hinwiesen, so kann es nicht auffallen, wenn auch, wie die Sonne als das Auge des Tages, der Mond als das der Nacht galt, so der alte Glanbe auch im anfsteigenden Monde, entsprechend der talmndischen Anschaunng, die für Sonne und Mond ziemlich analog war, den Phallos eines nächtlichen Wesens wahrzunehmen meinte. Und wie die indische und griechische Mythe nebeneinander die verschiedenen ehelichen Beziehungen der Tag- und Nachtwesen entwickelte, so buhlt denn auch entsprechend dem Tageswesen der Mondkönig Soma nicht bloß mit den Wesen der Nacht, sondern vor allem mit der Rohini, d. h. mit der Morgenröte. Und wie grobsinnlich-phallisch es eben von dem rohen Naturmenschen aufgefaßt wurde, zeigt, daß man des Mondes „Schwinden“ mit dem steten

Liebesgenuß in Verbindnng brachte, die Abzehrung geradezu Königs Somas Krankheit nannte; ein Mythos, auf dessen Identität in der Wurzel mit dem von der Eos nnd dem „hingeschwundenen“ Tithonos ich schon in den „Naturanschauungen“ u. s. w.[1]) hingewiesen habe.[2])

Überwiegend knüpfte sich aber die phallische Vorstellung in den Mythen an die Sonne, und die neben der geglaubten Buhlschaft des betr. Wesens im Gewitter angeblich stattfindende Schwächung resp. Entmannung schließt sich den gewonnenen Resultaten an, dieselben zum Teil noch weiter ausführend. Ich kann mich hier im allgemeinen auf das beziehen, was ich schon im „Ursprung d. Myth.“ darüber beigebracht, wo ich dargelegt habe, daß, wie wir auch noch sagen das Gewitter wird schwächer, so in der mythischen Zeit der Gewitter-, Sturmes- oder Sonnengott, wer gerade in ihm anftretend gedacht wurde, zuletzt als geschwächt erschien. Wenn also, um nur ein Beispiel anzuführen, dem Uranos mit der Regenbogensichel die *αἰδοῖα* abgeschnitten werden, so entspricht das trotz der verschiedenen Grundanschauung in der Sache ganz dem, wenn die nordische Sonnengöttin Sif oder der „Sonnenmann“ Simson der Haare d. h. der Sonnenstrahlen (im Gewitter) beranbt und so geschwächt gedacht wurde.[3]) Wenn es aber in der Prajâpati- wie Uranos-Mythe nur als kosmogonisches Element verwandt auftritt, so zeigt die Atys-Mythe, sowie die sich zu ihr stellenden, offenbar schon einen kalendarischen Ansatz. Wie Chamisso in seinem Liede vom Herbst sagt:

„Niedrig schleicht blaß hin die entnervte Sonne,“

so schien offenbar in den letzten Herbstgewittern diese Umwandlnng des Sonnenwesens eingetreten zn sein. Der

1) p. 175 ff. 188. 213. 217. 264.

2) [Auch Baldur wird nach der dänischen Sage bei Saxo Grammaticus durch sinnliche Träume geschwächt. *Idem larvorum Nannae speciem simulantium continua noctibus inritamenta perpessus adeo in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset,* wozu P. E. Müller mit Recht in den Anm. bemerkt: *Larvae illae haud dubie ejusdem generis ac somnia, quae visu immundo afflixerunt Horatium in itinere Brundisino.*]

3) Als ich die mythischen Züge in den Erzählungen von Simson behandelte, wußte ich noch nicht, daß sein Name auch der „Sonnenmann“ bedeutet.

entnervte phallische Sonnengott (der *Sol languidus* des Lukrez) stellt sich ganz zu dem Zeus, der, im Kampf mit dem Gewitterdrachen Typhon geschwächt, in den fallenden Blitzen die ausgeschnittenen Sehnen verloren zu haben schien. Im Frühling, wo dem Zeus die Sehnen wieder eingesetzt sein sollten, er wieder zu Kräften gekommen war,[1]) da galt auch der phallische Gott als wieder gekräftigt resp. zu neuem Leben erstanden. Daß auch in der Entmannungsscenerie des letzteren die fallenden Blitze als Samentropfen eine Rolle spielten (die aus den Wolken herabfallenden *semina ignis* des Lukrez), habe ich schon oben angedeutet.[2])

Die Verehrung aber des Phallos sowohl des Çiwas, als des Hermes, Dionysos, Atys, Osiris u. s. w., — resp. der aufrecht stehenden Säule, des Baumstamms u. s. w. — das ist die allmählich sich entfaltende Verehrung der aufsteigenden Sonne und des mit ihr verknüpft dann gedachten Wesens als des himmlischen Zeugers, Schöpfers, Lebensspenders, Bildners u. s. w. Alle die mannigfachen rohen Elemente der ersten Anschauungen blicken noch in den entwickeltsten mythischen Gestaltungen hindurch, ebenso wie der phallische Begriff dann, symbolisch gedeutet, im Kultus wie in den Mysterien das ganze Heidentum in seiner Entwicklung begleitet hat.[3])

1) Ursprung d. Myth. p. 139 ff. 228. 231. 263.

2) Mit der Entwicklung dieses phallischen, an die Sonne sich anschließenden Elements möchte ich auch den Gegensatz der jungen und alten Götter zum Teil in Beziehung bringen, der namentlich in der griechischen Mythologie dann besonders entwickelt wurde. Die Frühlingssonne das ist der „junge Sonnensohn“, wie es in der finnischen Mythologie prägnant heißt, dem gegenüber die winterlichen Sonnen als dem oder den „alten“ Wesen angehörend erscheinen.

3) [Nachträglich habe ich noch eine höchst interessante Stelle im Eustathius 691. 46 sq. gefunden, nach welcher anch Arrian in seinen bithynischen Geschichten den Priapos mit der Sonne in Beziehung bringt, was gerade beim Arrian besonders bemerkenswert; natürlich thut er es nicht gemäß der von mir entwickelten Anschauung, sondern in der allegorischen Form, wie sie der Auffassung der Zeit entsprach. Jedenfalls existierten aber Beziehnngen, die ihn dahin führten. Eustath. sagt: οὕτω καὶ ὁ Πρίηπος οὐ μόνον ἐν τῷ η λέγεται ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ α Πρίαπος καὶ διὰ τοῦ ε δὲ Πρίεπος παρὰ Ἀρριανῷ ἐν Βιθυνικοῖς, παρ' ᾧ καὶ εἰς ἥλιον ἀλληγορεῖτο ὁ πρίαπος διὰ τὸ γόνιμον.]

Mit dem entwickelten Ursprung aber und den sich daran knüpfenden Anschauungen erklären sich nun eine Menge bisher unerklärter mythologischer Vorstellungen, von denen ich nur die hauptsächlichsten kurz andeuten will. Wie ich schon im Ursprung der Myth. den Himmel als einen wunderbaren Wolkengarten nachgewiesen, in dem u. a. die zackigen Blitze als ein sichtbar werdendes Rankengewächs erscheinen, und gelegentlich oben auf die Identität des mythischen Wolkenbaums mit dem Sonnenbaum hingewiesen habe, so werden wir es nun auf den letzteren beziehen, wenn im Persischen von einem himmlischen Baume Harviçp-tokhma „dem mit allem Samen" die Rede ist, der mit dem himmlischen Lichttrank in Beziehung tritt.[1]) Wenn dieser Baum auf den durch die Wolken sich verästenden Sonnenbaum mit seinen Strahlen geht, dürfte der Apfelbaum mit den goldenen Äpfeln in den Märchen der aufsteigende Mondbaum sein, an dem die goldigen Sternenäpfel prangen. Überhaupt wird in den nachgewiesenen Anschauungen der Ursprung des Baumkultus überhaupt zu suchen sein. Den himmlischen Bäumen wurden nämlich gewisse irdische dann substituiert, die besondere Analogieen zu bieten schienen. Während die Eberesche z. B. mit ihren gefiederten Blättern an die gefiederten Wolken erinnert, durch welche Analogie auch das Farnkraut seine mythische Bedeutung erhalten hat,[2]) so sind es besonders im Anschluß an die talmudische Darstellung geradeaufsteigende, sich weitverzweigende Bäume wie Palme, Pinie, Fichte, Eiche, die hierher gehören, zumal wenn sie noch obenein wie die letzteren zapfenartig aufsteigende und sich zuspitzende Früchte tragen. Denn ebenso wie der Fichtenzapfen beim Thyrsosstab oben hervortritt, die Spitzsäule der Aphrodite u. a. in einen hochgezogenen Nabel endete und der phallische Charakter der betreffenden Fruchtform schon längst erkannt ist:[3]) dürfte speciell noch in be-

---

1) Kuhn, Herabk. d. Feuers. p. 125.

2) Über die mythische Bedeutung der Eberesche, des Farnkrautes cf. Kuhn, Herabk. d. Feuers.

3) Friedreich, Symbolik der Natur, Würzburg 1856, sagt z. B. von der Pinie: „Dieselbe verbreitet vom Gipfel die Zweige mit feinen, wie Haare herabhängenden immer grünen Nadeln; daher vergleicht Plinius (*epist.* VI. 16) mit

sonderer Weise auf den aufsteigenden Lichtkegel der Sonne ebensowohl der Knopf der Säule resp. des Phallos, wie auch die Frucht des dort oben sich entfaltenden Lichtbaums zurückzuführen sein. — Dieser himmlische Baum ist es nun auch, der den Sonnengott Osiris, wie in anderer Weise den Adonis birgt, ebenso die Säule, die den Dionysos schützend einschließt. Jetzt wird auch Curtius Max Müllers Erklärung der Daphne als Dahanâ d. d. Morgenröte gelten lassen, da, was er vermißte, nämlich die Erklärung, warum Daphne sich in einen Lorbeerbaum wandelt, jetzt gegeben ist.[1]) In dem nachgewiesenen mythischen Element ist ebenso der Ursprung der Säulen des Herakles wie des Atlas und der deutschen Irmensäule zu suchen, ebensowie man auch jetzt speciell die Stelle des Homer verstehen dürfte, wenn er Od. I. 53 ff. von den Säulen des Atlas sagt:

ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.[2])

Nach den obigen Auseinandersetzungen dürfte sich nun auch noch ein Zug in den Erzählungen von Simson als mythisches Element neben den schon in Ursprung der Myth. und den Poet. Naturansch. nachgewiesenen charakterisieren. Wenn der Kampf mit dem Eselskinnbacken, aus dessen Zahn dann ein Quell hervorsprudelt, sowie die Schwächung des Helden nach dem

---

diesem Baume die Flamme des Vesnvs, die, gleiehsam in einem langen Stamm emporsprießend, sieh wie in Ästen umherergießt. Da die Zapfen der Pinie an den Phallos (Zengungsglied) erinnern, so ist sie auch erotisches, fruehtbringendes Symbol geworden n. s. w."

1) M. Müller, Essays. Leipzig 1869. I. 82. 322 Nr. 44.

2) Wenn man (ef. Preller, Gr. M. p. 438) in dem ἄμφις ἔχειν „auseinander halten" eine Unklarheit findet, so ist daranf zu bemerken, daß Homer eben nur die alte Tradition von den beiden Liehtsäulen, die zwischen Erde nnd Himmel in Sonne und Mond zu stehen sehienen, einfach reprodneiert, nnbekümmert um das „Wie?" — Das gilt von vielen mythisehen Ansehannngen, z. B. von den doppelt geteilten Äthiopen, die Poseidon dann angeblich gleiehzeitig besneht, ebenso aueh von dem „anfrechtstehenden" Regenbogen als angebl. Bogen des Himmelsgottes, was sieh zumal nieht mit den im Blitz von oben herabkommenden Pfeilen eint u. dergl. Daß eben diese Anschanungen dauernd nieht vor der erwaehenden Kritik bestehen konnten, ließ sie dnrch andere ersetzt werden, aber die Tradition hielt daneben die einmal entstandenen Vorstellungen nnd Bilder, losgelöst von der Natnr, znnächst fest, nnd sie lebten in derselben ein selbständiges Leben fort.

Verlust seines Haares an mythische Züge vom Sonnen- und Gewitterhelden erinnert, so stimmt nnn auch dazn das letzte Bild: „der zwischen den zwei Sänlen stehende geblendete Held, der die Sänlen neigt, daß das Gewölbe einstürzt;“ es mahnt an einen Einsturz des Himmelsgewölbes, indem die himmlischen (Licht-) Sänlen znsammenbrechen. Reden wir auch doch noch ganz gewöhnlich von einem Wolkenbruch, wenn die Schlensen des Himmels, nm im poetischen Ausdruck zu bleiben, sich übermäßig öffnen.

Während in den letzterwähnten Anschauungen die Sonnen- nnd Mondsäule auftritt, weisen die 12 indischen Glanzlingams oder Sänlen, deren Verehrung die Seligkeit gewährt, auf die Sonnen der 12 Jahresmonate hin, sie sind gleichsam der Anfang des Zwölfgöttersystems, welches bei den Griechen auf anloger Basis erwachsen, nnd zeigen, daß die nachgewiesene mythologische Vorstellung noch lebendig im Bewußtsein des indischen Volkes war, als die betr. kalendarische Entwicklnng eintrat, geradewie die Buhlschaft des Soma mit den Nacht- nnd Sternenwesen die Grundlage eines ganzen kalendarischen Systems wurde (s. Weber in den Schriften der Berliner Akademie).

Wenn aber die oben beigebrachte talmndische Stelle auch den Ausdruck „Stab“ für die aufsteigende Lichtsäule gebraucht, und in der Mythologie überhaupt Größenverhältnisse nicht mitspielen, sondern nur Analogieen, so ist, wie ich mit Kuhn, wie schon oben angeführt, gelegentlich den Phallos mit dem Hermes- nnd Dionysosstab in Verbindung gebracht, die Lichtsäule in dieser Hinsicht nur eben als Stab gefaßt, der sich in einer seinem Element analogen Weise als segenspendender, zanbernder u. s. w. entwickelte. Während er mit Schlangen oder Ephen umwunden, wie anch schon erwähnt, nnr als in die Gewitterscenerie eingerückt sich ergiebt, so ist er anch nun als Ansgangspunkt für die Kenle des Herakles wie des Thor anzusehen, wobei man nur erwägen muß, daß eine derartige Waffe auch z. B. in den serbischen Volksliedern ebensowie in den ungarischen Märchen als Wurfwaffe auftritt, so daß sie dann als im lenchtenden Blitz geworfen erschien, und sekundär sich daran weiter gereiht hätte die Vorstellung eines geschleuderten Hammers oder einer Lanze, je nachdem man im Laufe der

Zeit den Gott „als Bildner, d. h. vorzüglich als Schmied im Gewitter,“ mit einem Hammer oder als Jagd- oder Kriegsgott mit einer Lanze ausgerüstet sich dachte. Wie die letzteren Verzweigungen des alten mythischen Urelements besonders interessant sind, indem sie die Kontinuität und Mannigfaltigkeit der Entwicklnng darthun, so will ich auch in anderer Weise noch auf höchst eigentümliche Verzweigungen der behandelten Mythen selbst, namentlich in einem Punkte, hinweisen.

Wie die erwähnten syrischen Mythen dieselben Grundlagen zeigen wie die entsprechenden indogermanischen, so zeigen sie speciell trotz aller auseinander gehenden Entwicklung eine auffallende Übereinstimmung in einzelnen mythischen Elementen mit analogen griechischen resp. deutschen. Neben dem Phallos tritt in den Atys-Adonis-Mythen der Tod resp. die Entmannung durch einen Eber so wie die Verfolgung des weiblichen Wesens (der Mutter des Adonis) mit einem Schwerte charakteristisch hervor. Wenn das letztere sich als ein Analogon z. B. zur Verfolgung der Thetis durch den Hephästos ergiebt, der den Hammer nach ihr schleudert, und Schwert wie Hammer auf das Blitzschwert und den Blitzhammer geht: so erinnert der mit dem Tode des Ebers zusammenfallende Tod des Adonis an die Sagen von Meleager und Wodan-Hakelberg, die durch einen getöteten Eber gleichfalls ihr Ende finden, indem, wie ich nachgewiesen, der in den Wolken mit seinem weißen Hauern wühlende Wolkeneber (der Wirbelwind) zwar erlegt wird, aber ebenso auch der Gewitterheld sein Ende findet. Nun erscheint alles beim deutschen Fro vereint. Wie an ihm schon der Phallos und der widernatürliche Ehebund mit der Schwester hervorgehoben wurde, so finden wir bei ihm auch das Blitzschwert und den Wolkeneber, letzteren als Sonneneber ihm geheiligt, wieder, wie er überhaupt in allem sich als der segenspendende Sonnengott zeigt.[1]) Doch dies nur nebenbei,

1) Obiges soll zunächst weiter nichts als eine Andeutung sein, aber nachdem die mythischen Elemente überhaupt in den Hauptsachen jetzt schon ziemlich klar liegen, käme es auf die Verfolgung der Entwicklnng der einzelnen bei verschiedenen Völkern an, wo ethnologische Perspektiven nicht ausbleiben dürften.

um zu zeigen, daß je mehr das mythische Gewebe aufgelöst wird, desto mehr analoger Einschlag selbst oft in Kleinigkeiten, nur überall anders verwendet, hervortritt: der Mythos vom Atys ist es aber selbst, der noch schließlich verlockt, eine mythische Schicht neuer Art, die das Phalloselement ergänzt, aufzudecken.

Pausanias erzählt VII. 17: *Δυμαίοις — — ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἱερόν σφισι Δινδυμήνῃ μητρὶ καὶ Ἄττῃ πεποιημένον. Ἄττης δὲ ὅστις ἦν, οὐδὲν οἷός τε ἦν ἀπόρρητον ἐς αὐτὸν ἐξευρεῖν. ἀλλὰ Ἑρμησιάνακτι μὲν τῷ τὰ ἐλεγεῖα γράψαντι πεποιημένα ἐστὶν ὡς υἱός τε ἦν Καλαοῦ Φρυγὸς καὶ ὡς οὐ τεκνοποιὸς ὑπὸ τῆς μητρὸς τεχθείη. ἐπεὶ δὲ ηὔξητο μετῴκησεν ἐς Λυδίαν. καὶ Λυδοῖς ὄργια ἐτέλει Μητρός, ἐς τοσοῦτο ἥκων παρ᾽ αὐτοῖς τιμῆς ὡς Δία Ἄττῃ νεμεσήσαντα ὗν ἐπὶ τὰ ἔργα ἐπιπέμψαι τῶν Λυδῶν. ἐνταῦθα ἄλλοι τε τῶν Λυδῶν καὶ αὐτὸς Ἄττης ἀπέθανεν ὑπὸ τοῦ ῾ός. καί τι ἑπόμενον τούτοις Γαλατῶν δρῶσιν οἱ Πεσινοῦντα ἔχοντες ὑῶν οὐχ ἁπτόμενοι. νομίζουσί γε μὴν οὐχ οὕτω τὰ ἐς τὸν Ἄττην, ἀλλὰ ἐπιχώριός ἐστιν ἄλλος σφίσιν ἐς αὐτὸν λόγος. Δία ὑπνωμένον ἀφεῖναι σπέρμα ἐς γῆν, τὴν δὲ ἀνὰ χρόνον ἀνεῖναι δαίμονα διπλᾶ ἔχοντα αἰδοῖα, τὰ μὲν ἀνδρὸς, τὰ δὲ αὐτῶν γυναικός· ὄνομα δὲ Ἄγδιστιν αὐτῷ τίθενται. θεοὶ δὲ Ἄγδιστιν δείσαντες τὰ αἰδοῖά οἱ τὰ ἀνδρὸς ἀποκόπτουσιν. ὡς δὲ ἀπ᾽ αὐτῶν ἀναφῦσα ἀμυγδαλῆ εἶχεν ὡραῖον τὸν καρπὸν, θυγατέρα τοῦ Σαγγαρίου ποταμοῦ λαβεῖν φασι τοῦ καρποῦ· ἐσθεμένης δὲ ἐς τὸν κόλπον καρπὸς μὲν ἐκεῖνος ἦν αὐτίκα ἀφανὴς, αὐτὴ δὲ ἐκύει· τεκούσης δὲ τράγος περιεῖπε τὸν παῖδα ἐκκείμενον· ὡς δὲ αὐξανομένῳ κάλλους οἱ μετῆν πλέον ἢ κατὰ εἶδος ἀνθρώπου, ἐνταῦθα τοῦ παιδὸς ἔρως ἔσχεν Ἄγδιστιν. αὐξηθέντα δὲ Ἄττην ἀποστέλλουσιν ἐς Πεσινοῦντα οἱ προσήκοντες συνοικήσοντα τοῦ βασιλέως θυγατρί. ὑμέναιος δὲ ᾔδετο, καὶ Ἄγδιστις ἐφίσταται, καὶ τὰ αἰδοῖα ἀπέκοψε μανεὶς ὁ Ἄττης, ἀπέκοψε δὲ καὶ ὁ τὴν θυγατέρα αὐτῷ διδούς. Ἄγδισιν δὲ μετάνοια ἔσχεν οἷα Ἄττην ἔδρασε, καὶ οἱ παρὰ Διὸς εὕρετο μήτε σήπεσθαί τι Ἄττῃ τοῦ σώματος μήτε τήκεσθαι.* Es sind alles bekannte Anschauungen, die hier hindurchbrechen, in der Agdistis speciell aber tritt eine Vereinigung des männlichen und weiblichen Wesens, welches dann in Morgenröte und Sonne nebeneinander in gesonderter Persönlichkeit auftritt, zunächst vereint auf. Wenn nun nachgewiesenermaßen der männliche

Charakter sich an die aufsteigende Sonne als den am Himmel erscheinenden Phallos knüpfte, so dürfte der weibliche Charakter der Morgenröte wohl von einem ebenso rohen Ausgangspunkt der Anschauung aus gefaßt sein. Nun stellten die Ägypter nach Plntarch (*de Iside* c. 11) die aufgehende Sonne als ein Kind dar, welches aus dem Lotus sich erhebt;[1]) diese war gleichsam die sich öffnende Gebärmutter. Anderseits erscheint in lieblicher Auffassung die Morgenröte als ein sich öffnendes „Auge", wie es im Hiob III. 10 so schön heißt: „sie sehe nicht die Wimpern der Morgenröte," wozu Gerlach bemerkt: „Die Sonne ist wie ein sich aufthnendes Auge, die ersten Strahlen der Morgenröte ihre Wimpern. So Hiob c. 41, 9 und „Strahl der Sonne, der schönste, der dem siebenthorigen Theben erschien, sei gegrüßt Wimper des goldenen Tages in Sophokles' Antigone.[2])" Verbinden wir diese Vorstellungen mit einander, so liegt nach der ganzen Entwicklung der rohen Anschauungskreise, mit denen wir es zu thun gehabt, doch der Gedanke sehr nahe, daß eine der „aufgehenden Morgenröte" als einem Auge ähnliche aber rohe Vorstellung, die sich in Parallele zur steigenden Sonne als Phallos stellt und jene zu einem Gliede eines weiblichen Wesens stempelte, die der κτεὶς gewesen sein dürfte, so daß sich dann erklärte, wenn der wahre Lingam, wie Böttiger Kunst. Myth. p. 55 sagt, der aus der κτεὶς sich erhebende Phallos (d. h. der aus der Morgenröte aufsteigende Sonnenphallos) ist.[3]) Eingehende

---

1) Wie diese Vorstellnng zu analogen indischen sich stellt, ist zu ihr anch in Parallele zu bringen der sogen. orphische Eros, der aus dem Urei entstand, welches die Nacht gebar. Über das Ei als Sonne s. Urspr. der Myth.

2) Wegen des sich verbreitenden Lichts erschien den Griechen dann die Morgenröte als βοῶπις „großäugig." Ich habe so die βοῶπις πότνια Ἥρη auf die Morgenröte bezogen nnd möchte meinen, die indische Prithivi (die Breite) sel neben dem Djaus (dem leuchtenden Sonnengott) anch ursprünglich die Morgenröte gewesen und erst später in der mehr abstrakten Dentung der Veden ihr „die Erde" substituiert worden, da der Name anch für diese paßte.

3) Vom behandelten grobsinnlichen Standpunkt aus würde sich dies u. a. in Parallele stellen zu dem oben erwähnten in der römischen Stammsage vom Servius Tullius hervortretenden mythischen Element, wenn dort das Fascinum sich ans der Herdflamme, d. h. ursprünglich aus der Glut der Morgenröte erstreckt, wie es anch in einem modernen Liede mit analoger Anschanung, nur natürlich mit anderem Snbstrat, heißt:

Untersuchungen im Indischen, wo das Material, wenn man es beachtet, noch reichhaltiger vorhanden sein möchte, dürften dies bestätigen. [cf. zunächst p. 304. in den Anm. die 9te Zeile von unten.]

Wie es aber auch mit dem zuletzt Besprochenen stehe, schon die Phallospartie dürfte eine Perspektive der lehrreichsten und folgenreichsten Art in die Vergangenheit der Menschheit eröffnen,[1]) einen Hintergrund des Anschauens und Empfindens, wo die Betrachtung der erhabensten Naturerscheinungen in der noch herrschenden Beschränkung und Roheit nur die grobsinnlichsten Vorgänge in ihnen wahrzunehmen glaubte, wo der Menschen Treiben selbst noch in ähnlich roher Weise sich abspann, als sie dort oben es analog zu sehen meinten, ein Zustand, wogegen fast alles, was die Kulturgeschichte bisher von sogen. wilden Naturvölkern dem Anthropologen vorgeführt, noch als relative Civilisation erscheint.

Nachträgliche Bemerkung
zu dem Artikel
„Über den Sonnenphallos der Urzeit.*)“

Die Deduktion des betr. Artikels spitzte sich dahin zu, daß die aufgehende Sonne in der Urzeit neben anderen Anschauungen

---

„Die Sonne stieg mit Prangen
Und siegreich aus der Morgenglut hervor.“

Die Beziehung des Fascinum dort zum Sonnenfeuer tritt schon in dem Umstand hervor, daß, wie gleichfalls oben angeführt, es auch im Kultus der Vesta eine Rolle spielte, deren ewiges reines Feuer entschieden ein irdisches Substrat des himmlischen ist. Über die gleichfalls hierher gehörende Sage von der Vesta, dem Priap und dem Esel s. Urspr. d. Myth. p. 162 sq. [und Röm. Stammsage p. 37.]

1) Abgesehen von der mythologischen und psychologischen Bedeutung dürften sich auch für die Ethnologie der Urzeit Resultate ergeben, wenn es möglich würde, die Grenzen des betreffenden Säulen- und Phalloskultus zu fixieren. Die Sache ist so eigentümlich, daß sie vielleicht mehr als andere Anschauungen auf Beziehungen zwischen den Völkern, wo sie nachzuweisen wäre, schließen ließe. Freilich darf ich gleich nicht unerwähnt lassen, daß auch in Kamtschatka der Säulenkult, wie in Amerika, vereinzelt auftritt und ebendaselbst in den Mythen vom Kutka das phallische Element mit Entmannung u. s. w. eine Rolle spielt, aber die verschiedenen Formen und Accidentien möchten doch, wie ich oben an einem Beispiel gezeigt, Anknüpfungspunkte für derartige weitere Betrachtungen bieten.

*) Berliner Zeitschrift für Ethnologie. Jahrg. 1876. S. 437. cf. einen anderen

auch als aufsteigende Lichtsäule oder in anthropomorphischer Verbindung als sich aufrichtender Phallos gefaßt sei. Für ersteres war es möglich, noch einen direkten Beleg aus dem Talmud beizubringen. Jetzt bin ich auf eine Stelle des Agatharchides aufmerksam gemacht worden, welche freilich zunächst auch nur für ein bestimmtes Lokal, aber in höchst merkwürdiger Weise, die Anschauung einer Säule reproduciert. Es wird nämlich von den Küsten des roten Meeres *ἐν τοῖς ἐπέκεινα Πτολεμαΐδος* folgendes berichtet:[1]) *τὸ σχῆμα δὲ οὐ δισκοειδὲς ἔχειν τὸν ἥλιόν φασιν, ἀλλὰ κίονι παχεῖ τάγε πρῶτα ἐμφερῆ, μικρὸν ἐμβριθέστερον ἔχοντι τὴν ἀπὸ τῶν ἄκρων φαντασίαν, οἱονεὶ κεφαλήν* (*nec sol ad disci formam se habet, sed crassam refert columnam principio, cujus a summo species aliquando plenior, quasi caput, appareat*). Charakteristisch ist hier auch noch die Schilderung des oberen Endes der Säule, welche an die in einen hochgezogenen Nabel endende Spitzsänle der paphischen Aphrodite, ebensowie an den Thyrsosstab mit dem Fichtenzapfen gemahnt (cf. oben S. 297.). Ritter bemerkt dazu in der Schilderung von Mochha in Arabien:[2]) „Zu den merkwürdigen Phänomenen gehört dann auch das Hervortreten der Sonne beim Aufgange über dem Meeresspiegel, nicht als runder Ball, sondern als große Feuersäule, eine Beobachtung Valentias,[3]) welche der Glaubhaftigkeit des oft der Fabeleien beschuldigten Agatharchides gar sehr zu statten kommt.“ Wenn die Ausführung der talmudischen Stelle namentlich durch die Parallele mit einer Rauchsäule, schon im allgemeinen die Vorstellung von der aufgehenden Sonne als einer aufsteigenden Lichtsäule rechtfertigte,[4]) so scheint doch daneben stellen-

---

Nachtrag das. im Jahrg. 1874. S. 409., aus dem ich die Notiz hervorhebe, daß mir nachträglich noch Herr Dr. Bloch mitteilt, wie im Talmud, höchst charakteristisch und zu der ganzen Untersuchung stimmend, noch oft für Morgenröte sich die Umschreibung finde „Die Säule der Morgenröte.“

1) *Geograph. Graeci minores.* Paris (Firmin Didot) 1855, p. 192.

2) Erdkunde XII. p. 780.

3) G. Viscount Valentia, *Voy. and Trav. to India etc.* London 1811, war mir leider unzugänglich.

4) Zur Ausführung der oben p. 291 entwickelten Anschauungen bietet auch Gleims „Die Wiederkunft der Sonne“ etwas Analoges, wenn es bei ihm heißt: „Sie steigt im Unermeßlichen empor — — Sehet auf, sie steht da. Hat

weise unter bestimmten Breitegraden die Erscheinung noch selbst in signifikanter Weise die betr. Vorstellung befördert zu haben. Es wäre höchst interessant, über Palästina und die Küsten des roten Meeres hinaus weiter noch der Sache nachzugehen, namentlich auf Indien speciell den Blick zu lenken. Vielleicht, daß sich so auch gewisse ethnographische Bezüge und Schlußfolgerungen ergäben, und in dieser Hinsicht möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen. Die an den Sonnenphallos sich anschließenden Mythen zeigen trotz aller verschiedenen Gestaltung doch schon bis auf einen gewissen Grad einen bestimmten Kern historisch gemeinsamer Entwicklung, erscheinen voller in den südlichen Gegenden, wo noch an zwei verschiedenen Punkten in historischen Zeugnissen die Erscheinnng des Sonnenaufganges in der signifikantesten Weise analog angegeben wird, verblassen aber im Norden, wo bei den Deutschen nur Fro mit dem *ingenti priapo* und die Irmensäule daran erinnert. Hat der Charakter der Völker oder die Natur eine Rolle dabei gespielt, dort nicht bloß die Vorstellung reicher zu entwickeln, sondern auch mehr festzuhalten, hier nnr vereinzeltere Momente in der Erinnerung zu bewahren? Der Mythos von dem Gewitterdrachen, wie ich ihn im Ursprung d. Myth. Kap. I. verfolgt habe, regt zu ähnlichen Betrachtungen an und spricht eher für dies letztere Moment. — Ist es gleich noch zu früh, in dieser Hinsicht ein abschließendes Urteil zu fällen, wo die Materialien uns noch vielfach fehlen, es überhanpt noch mehr darauf ankommt, nach allen Seiten hin erst die Grundlagen für die Betrachtung richtig zu legen, so dürfte es doch immerhin gestattet sein, auf derartiges aufmerksam zu machen.

eines Menschen Hand sie hingestellt?" Das stimmt zu den a. a. O. für die Vorstellung einer „aufsteigenden" Sonnensäule angeführten vom Helios und Sol üblichen Ausdrücken ἵστασθαι, erigere u. s. w.

XVII.

Die neueste, durch die deutsche anthropologische Gesellschaft veranlasste Sagenbildung.

Eine anthropologisch-mythologische Studie.

1875.*)

Durch Vergleichung analoger gleichzeitiger und naheliegende, Verhältnisse lernt man leicht fernerliegende verstehen. Von diesem Standpunkte aus ist in dieser Zeitschrift die Besprechung der Sagenbildung berechtigt, zu welcher die deutsche anthropologische Gesellschaft unschuldigerweise Veranlassung gegeben, und welche die gebildete Welt im höchsten Grade überrascht hat, da letztere durch die Entwicklung der modernen Kulturverhältnisse zum Teil die Fühlung mit den unteren volkstümlichen Schichten, selbst des eigenen Volks verliert.

Auf Veranlassung jener Gesellschaft ordneten bekanntlich die Behörden eine Aufnahme der Kinder in den Schulen in Rücksicht auf Hautfarbe, Haare und Augen an, damit vielleicht aus den gewonnenen Resultaten Schlüsse auf die Abstammungsverhältnisse der Bevölkerung gezogen werden könnten. Daraufhin liefen in der Gegend von Danzig, Kulm und Thorn und dann auch allgemein in der Provinz Posen nicht bloß bald allerhand wunderliche Gerüchte unter dem Landvolk und allmählich auch in den Städten um, sondern es kam auch vielfach zu halb ärgerlichen, halb komischen Auftritten. Die wahnsinnigste Angst verbreitete sich unter den Eltern, als habe man mit ihren Kindern etwas Besonderes vor; sie schickten sie entweder nicht nach der Schule

*) Berliner Zeitschrift f. Ethnologie VII. S. 391 ff.

oder holten sie plötzlich in Masse unter Lärmen und Schreien mit Gewalt wieder fort, indem sie die Lehrer als Teilnehmer an dem beabsichtigten Verrat bezeichneten u. s. w. Ende Mai verbreitete sich das Gerücht zuerst in der Olivaer Gegend von einem beabsichtigten Kinder-Export nach Rußland und zwar besonders in den niederen katholischen Schichten der Bevölkerung. „In mehreren Ortschaften des Karthauser und Danziger Kreises erschienen," so lauteten die Nachrichten, „die Eltern mit verstörten Mienen bei den Lehrern und fragten, ob es richtig sei, daß sämtliche katholische Kinder mit schwarzen Haaren und blauen Augen nach Rußland geschickt werden sollten."[1]) Statt Rußland trat dann „der Sultan" ein. „Der König von Preußen," hieß es nämlich unter d. 3. Juli aus der Kulm-Thorner Gegend, „habe an den türkischen Sultan im Kartenspiel 10000 Kinder verloren, und der Sultan habe nun Mohren hergeschickt, welche die Kinder holen, sie namentlich bei der Rückkehr aus der Schule aufgreifen sollten, die Lehrer begünstigten den Raub, denn ihnen würde für jedes Kind, welches sie den Mohren in die Hände lieferten, der Preis von 5 Thlr. gezahlt." Die Polizei mußte verschiedentlich einschreiten, Lehrer selbst und Schulhäuser in besonderen Schutz nehmen. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich nun dieselbe Geschichte unter einzelnen Nüancierungen mit demselben Erfolge auch im Posenschen. Unter dem 16. Juli berichtete die Posener Ztg. aus dem Krotoschiner Kreise: „Das Gerücht der Kinderverschleppung hat auch bei uns Eingang und leider bei einem großen Teile der ungebildeten polnischen Bevölkerung Glauben gefunden. Man erzählt sich da, daß der König an den türkischen Sultan 40000 blauäugige und blondhaarige Kinder in den Karten verspielt habe und daß gestern die Aufgreifung erfolgen werde. Infolgedessen waren in den Klassen der hiesigen katholischen Schule Montags nur etwa $\frac{1}{3}$ der Kinder erschienen, bei welchen die Furcht gleichfalls groß war." Dann kamen ähnliche Nachrichten aus dem Kreise Pleschen. „In einem Dorfe Grudzielec

1) „Ein Lehrer des Karthauser Kreises — dieser humoristische Zug sei nebenbei bemerkt, — sagte den unwissenden Leuten zur Beruhigung, daß es nur auf die Kinder mit blauen Haaren und grünen Augen abgesehen sei, was die Leute auch wirklich glaubten und wobei sie sich dann beruhigten."

hatten sich, hieß es, als der Kreisschulinspektor gerade zur Revision dort eintraf und die Kinder dem Lehrer unter den Händen durch Thüren und Fenster durchgeschlüpft waren, um einen Versteck in den Kornfeldern und in den Gräben zu suchen, verschiedene Weiber und mit Knütteln bewaffnete Männer vor der Schule eingefunden, um ihre Kinder zu schützen." Dieselbe Scene wiederholte sich im Kreise Chodziesen. Von allen Seiten liefen nun Alarmgerüchte ähnlicher Art ein. In Zduny hieß es, „die Kinder seien an die Mohren nach Amerika verkauft und Lieferungszeit und Lieferungszahl ganz genau abgemacht." Auch in der Stadt Posen selbst gab es auf der Wallischei nach der Posener Zeitung vom 23. einen Straßenlärm deshalb, indem man in den „Mohren und Arabern," die im Volksgarten daselbst auftraten, die Leute vermutete, welche die Kinder aufgreifen sollten. Aus Pinne berichtete dieselbe Zeitung vom 24. *ejusd.*: „Auch in unserer Stadt und Umgegend verbreitete sich besonders vorgestern und gestern die alberne Mär von der Kinderverschleppung nach Rußland und rief unter der polnischen Bevölkerung einen panischen Schrecken hervor. So sah man vorgestern, am Sonntag, eine große Anzahl von Landleuten, die in die Stadt gekommen waren, teils um ihre Andacht zu verrichten, teils die üblichen Einkäufe zu machen, ihre Kinder mit einer gewissen Ängstlichkeit an der Hand führen. Als man dieselben nach der Ursache fragte, erklärten die bethörten Leute unter Thränen, daß ihnen in bezug auf die Kinder ein großes Unglück bevorstehe. „Der deutsche Kaiser," so erzählten sie, habe dem Kaiser von Rußland für dessen Friedensvermittlungen in jüngster Zeit etliche tausend blauäugiger und blondhaariger Kinder zugesagt. Zu dem Ende seien nun die Kinder dieser Tage seitens der Lehrer hinsichtlich der Augen und Haare untersucht und die geeigneten zur Transportierung nach dem gedachten Reiche notiert worden. Jeden Augenblick erwarteten sie einen verdeckten Wagen, der die bezeichneten Kleinen hinwegführen solle. Damit solches nicht während ihrer Abwesenheit geschähe, hätten sie die Kinder mitgenommen." Der ominöse Wagen spielte auch anderweitig eine Rolle.

Die Sage verbreitete sich aber auch noch weiter. Aus dem Lauenburgischen meldeten z. B. die Zeitungen, daß man dort

erzähle, „Fürst Bismarck“ habe die Kinder verspielt, und an dem Tage, wo dieses geschrieben wird, d. 25. Juli, berichtet die „Post“ von demselben Spuk aus Glatz. Ja selbst über die preußisch-deutschen Grenzen hinaus wandert das Gerücht, ohne daß dort das Substrat — die anthropologischen Tabellen — vorhanden. Die Pos. Ztg. v. 21. Juli meldet aus Warschau: „Das alberne Gerücht von der Kinderverschleppung in ferne Länder hat seinen Weg auch nach dem Königreich Polen gefunden. In der Umgegend des Städtchens Dubno tauchte unter der ländlichen Bevölkerung plötzlich das Gerücht auf, die russische Regierung habe an einen Araberfürsten für eine große Summe 6000 hübsche junge Mädchen, lauter Blondinen, verkauft. Dies allgemein geglaubte Gerücht erregte unter den ländlichen Schönen einen solchen Schrecken, daß sie, um der eingebildeten Gefahr zu entgehen, sich Hals über Kopf verheirateten, ohne ihre Neigung dabei zu Rate zu ziehen.“[1])

Ich habe die obigen Anführungen etwas ausführlicher wiedergegeben, nicht bloß um die Entwicklung der Sache in den verschiedenen Nüancierungen hervortreten zu lassen, sondern auch damit sie von der Verbreitung derselben, von dem Ernst, mit dem sie in den unteren Schichten der Bevölkerung geglaubt, Zeugnis ablegen. Die Sache ist nämlich nicht bloß für die anthropologische Wissenschaft in ihrem ziemlich klar zu legenden Entstehen höchst interressant und lehrreich, sondern hat auch eine allgemeinere öffentliche Bedeutung, indem sie die gebildete Welt daran erinnern kann, welche wunderliche Vorstellungen oft in den in ihrem Horizont und Wissen, sowie im Denken und Empfinden beschränkten unteren Volksschichten herrschen, resp. plötzlich geweckt werden können und namentlich durch die immer leicht erregbare Frauenwelt, wenn sie diese (resp. die Familie) besonders afficieren, leicht zu allerhand wahnwitzigen Ausbrüchen führen können. Wie man derartiges besonders häufig bei Epi-

1) Wenn der Artikel hinzusetzt: „Der Polizei gelang es, die Verbreiter dieses Gerüchts in der Person des Bauern Siengcich Mosiejczak und des jüdischen Handelsmanns Jankel Moses zu ermitteln und zur gerichtlichen Bestrafung zu ziehen,“ so wird damit die Bedeutung der Sache in betreff analoger Auffassung und Behandlung mit den übrigen Versionen der Sage nicht abgeschwächt.

demieen gesehen hat, wo von Brunnenvergiftung und dergl. gefabelt worden, so gehen immer im Volke eine Menge Vorstellungen nm, mit denen die Leute sich die ihrem Verständnis ferner liegenden Welt- oder Kulturereignisse oft in der wunderbarsten Weise zurecht legen. Ich habe gelegentlich auf politischem Gebiete derartige Beispiele ans der Zeit des Großen Kurfürsten bis zum letzten französischen Kriege angeführt[1]) und auf dem Gebiet ländlicher Kreise jene Eigentümlichkeit selbst bei dem Sammeln der Sagen und Gebräuche so recht in ihrer Naivität kennen gelernt. Aber anch besonders in kleineren Städten latitiert genug der Art oder erzeugt sich bei besonderem Anlaß immer wieder nnd die Kinderwelt spielt oft eine größere Rolle dabei als man denkt. Ich hatte öfter Veranlassung zu beobachten, wie manche gransige Geschichte in diesen Kreisen entsprungen, dann namentlich dnrch die Dienstboten in die Familien drang, und wenn auch allmählich so gewissermaßen dann geläutert nnd modificiert, so doch schließlich ein ganzes Städtchen wenigstens momentan erfüllte. Die gebildetere Welt streift dann bald freilich wieder derartiges ab, aber die Phantasie der Massen hält es oft fest und spinnt es weiter ans. Der Aberglaube ist auch in dieser Hinsicht zäh. Nicht bloß in andern Ländern, auch in Deutschland giebt es noch Tausende und Abertausende, die an Tischrücken und Psychographen fortglanben, ebensowie einige Schichten in der Bevölkerung tiefer man die Vorstellung eines Bündnisses der Freimaurer mit dem Teufel noch vielfach festhält, meint, daß zu Johannis der „verräterische“ Bruder dem Tode geweiht werde u. dergl. mehr. Es giebt in dieser Hinsicht die eigentümlichsten epidemischen Krankheitserscheinungen. Aus Berlin kannte ich z. B. den Glauben der Dienstmädchen, daß, wenn ihnen die Ärzte Ricinusöl verschrieben, dies Menschenfett sei und deshalb so schlecht schmecke. Gelegentlich verbreitete sich dann auch das Gerücht, wenn eine besonders starke Person aus den unteren Schichten starb, sie hätte sich noch bei Lebzeiten den Apothekern zur Bereitung des Ricinusöls verkauft.

---

1) W. Schwartz, Sagen und alte Geschichten der Mark Brandenburg. Berlin 1871. VIII. cf. Bilder aus der Brandenb.-Preuß. Geschichte. Berlin 1875. p. 47.

— und eine der ersten Erzählungen, die mir bei meiner Übersiedelung nach Posen meine jüngsten Kinder aus der Schule mitbrachten, war: „Am Alten Markt sei eine alte dicke Frau gestorben, die habe sich schon bei Lebzeiten den Apothekern verkauft; u. s. w.“ und ganz dieselbe Geschichte, derselbe Aberglaube zeigte sich hier.[1])

Doch kehren wir nach diesen Vorbemerkungen zur Behandlung der „Kinderverschleppungsgeschichte“ zurück. Ich habe jene gemacht, um das Terrain zu kennzeichnen, auf dem diese erwachsen ist. Von einer direkten Erfindung von ultramontaner Seite, um Aufregung hervorzurufen, worauf einzelne Berichterstatter hindeuten, liegt für den, welcher sich mit derartigen Erscheinungen beschäftigt, gar keine Nötigung vor, abgesehen davon, daß immer noch zu erklären bliebe, wie es gekommen, daß die Sache so allgemeinen Glauben und schnelle Verbreitung erhalten hat. Mag auch von der erwähnten Seite von den Geistlichen vielfach nicht rechtzeitig und energisch genug dem entgegengetreten sein, das Ganze ist eine Erscheinung, die sich ähnlichen epidemischen innerhalb der unteren Bevölkerungsschichten zur Seite stellt und als solche gefaßt sein will.

Zwar wird man zugeben müssen, daß die ländlichen Kreise in den letzten Jahren in vielfacher Weise überhaupt eine gewisse Aufregung erfahren haben. Die tief einschneidenden Umwandlungen schon in Maß, Gewicht und Geld, zu denen derjenige, dessen Horizont bloß sein Dorf und höchstens die nächste Stadt umfaßt, keine Veranlassung sah, auf der einen Seite, auf der andern die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, müssen in diesen Kreisen manches Kopfschütteln und die wunderbarsten Kombinationen erregt haben, wobei in letzterer Hinsicht der Parteistandpunkt der Geistlichen namentlich auf katholischer Seite vielfach die Gemüter sicherlich noch mehr beschwert hat. Das Volk liebt aber selbst, wie man schon auf allen Jahrmärkten,

1) Die Eibisch- oder Altheesalbe heißt, wie ich zufällig höre, vielfach ihrer gelblichen, dem Menschenfett ähnlichen Farbe halber beim Volke „Menschen- oder Armesündersalbe.“ Beim Ricinusöl hat vielleicht der abscheuliche Geschmack die Vorstellung vermittelt, dies sei das Menschenfett, von dem man also schon angeblich wußte, daß es in der Apotheke verkauft würde.

wenn man will, erfahren kann, das Tragisch-grausige; Mordthaten und dergl. schildern zu hören, ist es unersättlich. Geheimnisvoll ahnend, oft bangend schaut es in die Zukunft und sucht nach allerhand wunderbaren Wahrzeichen. So versicherte mir einmal ein Fuhrmann, von seinem Pferde-Standpunkt aus die Welt betrachtend, ganz treuherzig, er hätte das Jahr 48 schon lange vorher kommen sehen. Als die Menschen angefangen, in den 40er Jahren Pferdefleisch zu essen, hätte er schon zu seiner Frau gesagt: „Gieb acht, Mutter, das ist ein Zeichen, daß die Welt aus den Fngen geht, wenn so etwas geschieht.“ Ebenso fand man jüngst in Kreisen, wo die Phantasie sich gerade auf Veranlassung verschiedener Predigten viel mit den letzten Dingen beschäftigte, in dem Auftreten der Reblaus schon ein Wahrzeichen der nahenden Vernichtung nach Art der ägyptischen Landplagen!

Vergegenwärtigen wir uns nun solche einfachen, beschränkten Kreise, denen nach verschiedenen Vorgängen jetzt zumal alles fast möglich erschien, die mit Mißtranen auf alles sahen, was etwa noch kommen würde, so mußte in ihre Gemüts- und Verstandeswelt die bekannte anthropologische Aufnahme wie eine Bombe fallen. Wozu wollte man wissen, ob ihre Kinder blaue oder braune Augen, blonde oder braune Haare hatten? Wozu eine Aufnahme der Kinder in dieser Hinsicht im ganzen Lande in besonderen Listen von der Regierung veranstaltet? Da mußte eine Teufelei dahinter stecken. Man hatte etwas mit den Kindern vor, das war sicher, aber was? Welche Analogieen boten sich der aufgeregten und grübelnden, einander in Hypothesen überbietenden Phantasie? Zunächst die Aufnahmelisten zur Aushebung für das Militär? — Aber Kinder, Jungen und Mädchen, konnten dazu doch nicht gebraucht werden, das mußte anders zusammenhängen. Und nun waren aus jenen Gegenden die Mennoniten ansgewandert nach Rnßland, andere nach Amerika, denen es zum Teil gar schlecht gegangen und die teilweise zurückgekehrt. Damit vermittelte sich die Vorstellung von Verkauftgewesensein durch Agenten und dergl. mehr. So schoben sich leicht die unklaren und verwirrten Bilder in Gegenden zumal, wo bei den früheren Zuständen der Leibeigenschaft der einzelne oft als Waare von einem Herrn zum andern gewandert war (was sich dnnkel in der Tradition erhalten, besonders da im an-

grenzenden Rußland ähnliches bis in die neuesten Zeit bestanden hatte), zumal bei einer Bevölkerung, die vielfach mit dem Mißtrauen erfüllt worden, als wollte man ihnen ihre Kirche nehmen, in den Schulen ihre Kinder in einem andern Glauben erziehen, zu der tollen Vorstellung zusammen, da stecke ein Handel dahinter, der ihren Kindern gelte. Die Aufnahme der Augen und Haare hätte entschieden die Bedeutung, daß von einer bestimmten Art welche geliefert werden sollten.

Besonders interessant sind nun die Nüancierungen in dem Weiterausspinnen dieser Ansicht in sagenhafter Form. Die einen meinten also, „nach Amerika" würden die Kinder verkauft, die anderen „nach Rußland" (wie die Mennoniten, denn daß die freiwillig ausgewandert, wußten nur die Näherstehenden), und weshalb verkauft? „Zum Dank dafür, daß der Kaiser von Rußland den Frieden vermittelt!" Wenn diejenigen, die dies meinten, schon vom Zeitungslesen etwas profitiert hatten, so war die andere Version „im Kartenspiel verloren" echt bäurisch, denn dem Bauer käme es oft unter Umständen auch nicht darauf an, alles zu verspielen, was er hätte. Und wie oft hört er in den östlichen Gegenden nicht von großen Herren sagen, „der oder der hat sein Gnt verspielt," was er dann buchstäblich nimmt, so daß ihm eine solche Vorstellung ganz mundgerecht ist. War es nicht der König selbst gewesen, der sich auf das verhängnisvolle Kartenspiel eingelassen, dann mußte es Bismarck sein, der überall seine Hand jetzt in der Welt im Spiele hat. Das ist ganz etwas Analoges, wie wenn jener Ruppinsche Bürger dem alten Fritz erzählte, die Schlacht bei Fehrbellin sei daher gekommen: „Der große Kurfürst und der König von Schweden hätten zusammen in Leiden studiert nnd sich da erzürnt. Und das sei nun die Pike davon gewesen."[1])

Wenn jenes die eine Art Version der Sage war, welche sich gebildet hatte und die man sich zuerst geheimnisvoll, dann immer lauter zuflüsterte, so bekam plötzlich die Sache nicht bloß eine neue Wendung, sondern eine jeden Zweifel bannende Bestätigung. Zufällig dnrchzog nämlich, als sich jene Sage anfing zu bilden, eine Gesellschaft von Mohren und Arabern die Provinz mit ihrem

1) Cf. p. 310 Anm. 1.

Wagen und gab überall ihre Vorstellungen. Nun war es richtig. Die kamen, um die Kinder aufzugreifen, wie man sonst den Zigeunern und Kunstreitern dergleichen nachgesagt hat und immer gelegentlich es noch wieder auftaucht; und an den Sultan sollten sie geliefert werden, wo dann, wie im Warschauischen, die Vorstellung vom Harem bestimmter oder unbestimmter hineinspielte. Die Posener Ztg. vom 23. Juni spricht dies zunächst allerdings nur für die Stadt Posen ausdrücklich aus, wenn sie berichtet: „Die Mohren und Araber, welche gegenwärtig im Volksgarten auftreten und auch wohl sonst mehrfach in der Stadt gesehen worden sind, haben hier zum Auftauchen desselben albernen Gerüchts der Kinderwegschleppung, welches in den kleineren Städten und Ortschaften der Provinz seit Wochen kursiert, Veranlassung gegeben. Mit Blitzesschnelle hatte sich unter den polnischen Weibern der niederen Schichten das Gerede verbreitet, es seien die Mohren, welche die Kinder wegschleppen sollten, Sultan und Kaiser hätten mit einander gespielt und letzterer hierbei 400 Kinder (bei der Zahl dachte man nur an die Stadt) verloren; es würden diejenigen genommen werden, welche vor einigen Wochen bei Feststellung der Farbe von Augen, Haaren u. s. w. besonders aufgezeichnet seien."

Wenn man es schließlich vielleicht auffällig findet, daß der Sultan hineingezogen, so liegt einmal der Türk und der Sultan da weit hinten dem Mohrenlande zu, wenn auch nebelhaft, im Horizont des Volkes, und was die geographischen Begriffe überhaupt anbetrifft, so hat das Volk in dieser Hinsicht, trotz aller Elementarschulen, die kuriosesten Vorstellungen, oft gerade auch durch dieselben, indem der einzelne das Gehörte in seiner Weise sich zurecht legt. So sagte mir einmal ein sonst sehr verständiger Bauer in Boitzenburg, als er Kuhn und mich bei einer Sagenwanderung, die uns nach ca. 3 Jahren wieder nach Boitzenburg führte, wiedertraf und erkannte: „Ich habe Sie gleich wiedererkannt und dem Wirt gesagt: das sind die Herren, die die Welt herumreisen und hören, was sie überall für Sprachen sprechen und Geschichten erzählen, das ist nun 3 Jahre her, jetzt kommen sie wieder herum." Er hatte also in seiner Schule gelernt, drei Jahre brauche man zu einer Reise um die Welt, und meinte nun in seiner naiven Weise, als er uns nach 3 Jahren

wiedersah, wir wären inzwischen um die Welt herumgewandert und kämen so wieder nach Boitzenburg.

Überblicken wir nun die gewonnenen Resultate, so sehen wir also aus verschiedenen Umständen, die das Volk sich nicht richtig erklären kann, es sich aber in seiner Façon zurechtzulegen versucht, plötzlich ganz naturwüchsig eine derartige unserm öffentlichen Leben kontrastierende Sage entstehen und sich über einen ganzen Landstrich, wo sie Anknüpfungspunkte vorfindet, verbreiten und überall den Umständen gemäß sich nüancieren.

Geradeso oder in ähnlicher Weise haben frühere Generationen sich vor tausenden und abertausenden von Jahren die Wundererscheinungen des Himmels und der sie umgebenden Welt, die sie nicht verstanden, ihrem Horizont und Begriffsvermögen entsprechend zurechtzulegen versucht und so die Sagenmassen und Mythen geschaffen, innerhalb deren allmählich die Naturreligionen gekeimt. Wenn bei dieser Parallele nur das Substrat verschieden ist, hier der Wunderbau der Welt, dort ein anscheinend rätselhaftes, von der anthropologischen Gesellschaft ausgehendes Faktum den mythenbildenden Trieb geweckt hat, so ist der Prozeß schließlich derselbe.

Wie diese Sagenbildung sich aber gruppenweise je nach verschiedenen Centren gleichsam zu entfalten angefangen, hier der König, dort Bismarck, dann das Hineinspielen von Amerika oder Rußland oder des Sultans mit den Mohren die Sache zu nüancieren angefangen und die Möglichkeit der verschiedensten Weiterentwicklung geboten hat, so nehmen wir auch in den mythischen Massen eine mannigfache Entwicklung derselben mythischen Substrate je nach den verschiedenen Volkskreisen wahr, daß sie oft schließlich ganz auseinanderzugehen, nichts Gemeinsames mehr zu haben scheinen. So sind z. B. in der griechischen Mythologie die Drachensagen, nämlich die Sagen vom Kampfe eines Herakles, Perseus, Bellerophon u. s. w. mit einem Drachen sämtlich nur lokale Spielarten desselben Mythos, der innerhalb der Götterwelt sich dann an Zeus und Typhon, sowie an Apollo und Python knüpft.[1]) Ebenso zeigt uns die deutsche Sage im Hackelberg,

1) Cf. Schwartz, Ursprung der Mythologie, Berlin 1860, das Kapitel von den Schlangen und Drachengottheiten.

Förster Berend u. s. w. überhaupt in den Sagen vom wilden Jäger nur mannigfache Spielarten desselben Mythos. Auf die Anfänge derartiger Centren auch bei der Sagenbildung, mit der wir uns eben beschäftigt haben, wollte ich der Vergleichung und des Verständnisses mythologischer Bildung halber namentlich auch innerhalb des klassischen Gebietes, noch zum Schluß hingewiesen haben, denn wenn man nicht diesen Fäden und den damit sich dann verschlingenden der lokalen Kulte und deren Peripherieen nachgeht und das betr. Gewebe bloßlegt, wird man nicht zum richtigen Verständnis der Volksmythologieen und der dadurch mitbegründeten Erkenntnis der ersten Phasen in der Gesamtentwicklung des Glaubens der Menschheit gelangen.

Posen, den 25. Juli 1875.

XVIII.

Über volkstümlich-mythologische Vorstellungen in orphischer Gewandung

[mit einem Anhang über Iris als Regengöttin].

1875.*)

Lobeck sagt im Aglaophamus S. 568 ff.: *„hisce testimoniis, quae partim ab Orpheo ipso profecta sunt, partim ab iis qui perfectissimam doctrinae Orphicae notitiam habuerunt, nunc subteminis modo subiungam eos locos, quibus aliquid extrinsecus admistum est seu ex mythologia populari sive ex interpretatione historica aut rhetorica aut naturali.“* Ich habe in diesen Jahrb. 1874 S. 180 oben p. 249 jener volkstümlichen oder „niederen“ Mythologie, wie ich sie nenne, u. a. den Mythos von der Persephone vindiciert, zu der Zeus als „Schlange“, um mit ihr zu buhlen, schleicht, gerade wie ähnliches in römischer und deutscher Mythe von Faunus und Odhin erzählt wird. Es findet sich aber noch mannigfach anderes derartige, von dem ich einzelnes jetzt hinzufügen will. Lobeck sagt nämlich weiter S. 895: *„redeo ad Pythagoreos. Aelianus V. H. IV. 17. τὸν σεισμὸν Πυθαγόρας ἐγενεαλόγει οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ σύνοδον τῶν τεθνεώτων.“* Wenn die Lokalisierung der Toten *(οἱ ἔνερθε νεκροί)* und der Unterwelt auch sonst, z. B. in der Ilias, in den Tiefen der Erde hervortritt — während sie in der Odyssee im Westen erscheint —, so empfängt jene Deutung des Erdbebens ein eigentümliches Analogon durch einen Aberglauben eines andern Volkes, wenngleich die Parallele

*) Fleckeisen und Masius, Jahrbücher für klass. Philol. u. s. w. Jahrgang 1875.

den exklusiv klassischen Philologen, die überall im griechischen Leben bloß den Kothurn vertreten sehen möchten, wieder wenig behagen dürfte. In Barchwitz' ostindischer Reisebeschreibung (Erfurt 1751) S. 311 heißt es: „In dem November des Jahres 1741 war ein ziemlich starkes Erdbeben auf der Insel Lethy, dabei sich dann die Einfalt dieser wilden Leute durch einen neuen Beweis an den Tag legte. Denn wenn die Erde einmal einen Stoß that, schrieen die Einwohner der Negery Leyduttun: *„Gobo, gobo, ammi etle"*, d. h. „ja, ja, wir sind noch da." Ich fragte meine Meringes, was dies sein sollte? so sagten sie, die Toten schüttelten die Köpfe und fragten sie, ob sie noch da wären, so müßten sie ja notwendig antworten." Ist gleich die Entwicklung der Scenerie hier etwas stark naiv, so kommt es doch in der Sache auf denselben Glauben hinaus, daß das Erdbeben von den Toten da unten herrühre. Übrigens ist schließlich die Art der Korrespondenz mit den Toten nicht eben viel anders, als wenn von der Althaia bei Homer Il. I. 568 ff. gesagt wird: *πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία, κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν, πρόχνυ καθεζομένη ... παιδὶ δόμεν θάνατον.*

Auf derselben Seite, die oben citiert worden, führt Lobeck noch zwei andere Sachen an. Zunächst stellt er Pythagoreische Vorstellungen zu dem von Aristoteles Met. II. 9, 70 Erwähnten: *γίγνεται πληγὴ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡς παρεικάσαι μείζονι μικρὸν πάθος, τῷ ἐν τῇ φλογὶ γενομένῳ ψόφῳ, ὃν καλοῦσιν οἱ μὲν τὸν Ἥφαιστον γελᾶν, οἱ δὲ τὴν Ἑστίαν, οἱ δὲ ἀπειλὴν τούτων.* Ich glaube mich in bezug hierauf auf das beziehen zu können, was ich Ursprung d. Myth. S. 109 ff. beigebracht habe, wie griechische und deutsche Vorstellung in Parallele zu dem *μεῖζον πάθος* des Aristoteles das Donnergeräusch (nämlich die *πληγή*) als ein Lachen gefaßt habe,[1]) und gehe gleich zum dritten über, was sich auf derselben Seite bei Lobeck findet. Er zieht nämlich die Stelle aus Plutarch *plac. phil. III. 5* heran, wo es heißt: *ἐμυθεύσαντό τινες αὐτὴν* (Iridem) *ταύρου κεφαλὴν*

1) Wie Rückert sagt: „und der Donner furchtbar lacht," so gehört hierher sowohl der Ζεὺς τερπικέραυνος als auch trotz ihrer Deminutivgestalt im deutschen Aberglauben „das Lachen" der Kobolde. [cf. Poet. Naturan. II. 141.]

ἔχουσαν ἀναῤῥοφεῖν τοὺς ποταμούς. Es wäre doch wieder höchst wunderbar, wenn jene mystischen Mythologen des alten Griechenlands eine Vorstellung sollten erfunden haben, die sich anderseits als die Grundlage des weitverzweigten Volksglaubens von stierköpfigen Wassergeistern bei den Griechen ergiebt, und wenn nicht wieder vielmehr bloß von ihnen eine Sache sollte herangezogen sein, die sie noch irgendwo als alte versprengte mythische Redensart oder Glauben vorfanden. Ich habe schon „Heut. Volksglaube und das alte Heidentum" 2. Ausg. (1862) S. 134 ff. darauf hingedeutet, daß nicht bloß „unvollständige" Regenbogen die Vorstellung eines sichtbar werdenden, nach unten gekehrten Stierhorns wecken konnten, sondern auch gelegentlich geradezu Hörner des Regenbogens erwähnt werden, wie es in Angelus Ann. March. Brandenb. (Frankf. a. O. 1598) z. B. heißt: „Man habe einen Regenbogen mit den Hörnern nach oben stehend beobachtet," wozu sich u. a. schweizerische Redensarten dann stellen, wenn es von einem sich verziehenden Wetter heißt: „das Wetter zieht die Hörner ein" u. s. w. Wie also entsprechend den physikalischen Verhältnissen des bergigen Griechenlands bei Homer die Flüsse das Beiwort διιπετεῖς führen, die Flußgötter also vom Himmel ursprünglich zu stammen schienen (vgl. Strabo I. c. 36), so tritt jene im Gewitter ihre Rolle spielende stierhäuptige (purpurfarbige) Iris (*quae aquas bibit*) in Parallele zu dem stierhäuptigen Acheloos, dem mythischen Flußgott κατ' ἐξοχήν, der am Himmel sich zunächst bekundet, und zu alledem, was sich als besondere Spielart desselben mythischen Elements daran reiht.[1]) So erklärt sich dann sein Kampf mit dem Gewitterhelden Herakles, ferner daß er sich in eine Schlange (die Blitzesschlange) verwandelt, jener ihm das Horn abbricht, was auf den unvollständig erscheinenden Regenbogen gehen dürfte u. s. w.; namentlich auch ergiebt sich, weshalb er, der furchtbare

---

1) Erweitert konnte die Vorstellung eines himmlischen Stieres auch werden durch die an den Donner als an das Gebrüll eines solchen sich anschließende. Oft erscheint in den indogermanischen Mythen übrigens die letztere Anschauung als ein selbständiges Element: vgl. Urspr. d. Myth. und Poetische Naturansch. unter „der Donner brüllt."

Gewitterstrom, bei den oft so entsetzlichen Verheerungen, welche ein solcher in gebirgigen Gegenden anrichtete, als ein gewaltiger, δεινὸς θεός erscheint und besonders bei Eidschwüren angerufen wurde: er war ursprünglich das für die Menschen, was sein Gegenbild, die Στύξ (τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ), angeblich für die Götter war, indem, als man beim Blitz und Donner zu schwören anfing, diese Vorstellung auch auf die betr. himmlischen Verhältnisse übertragen und in ihnen Entsprechendes vor sich gehend gewähnt wurde. Vergl. Urspr. d. Myth. p. 71.

[Wie ich oben p. 18 schon bei der deutschen Frigg nachträglich auch die Beziehung zum Regen hervorgehoben habe, so daß sie nicht bloß die Sonnengöttin, sondern auch die himmlische Wasserfrau ist, wie sie ja auch im Unwetter weiter noch sogar als Windsbraut (vom Sturm verfolgt) einherfährt: so hebe ich auch hier im Anschluß an die wasserziehende Iris hervor, daß ich nicht bloß schon im Urspr. d. Myth. p. 187. cf. p. 145. nachgewiesen habe, wie sie weiter mit modificierter Vorstellung auch direkt in die Reihe der mit goldener Schale oder Kanne ausgestatteten Wasser- und Regennymphen dann eintritt, — indem sie z. B. zum Eide der Götter in goldener Kanne das Wasser der Styx herbeibringt, — sondern an sie fast geradezu die Vorstellung der Regengöttin κατ' ἐξοχήν sich knüpft, wenn sie Silius Italicus und Claudianus *nimbis cinctam* nennen, bei Papin-Stat. Theb. X. sie gradezu *nimborum fulva creatrix* genannt wird. Ist das ein abstrakterer Ausdruck und läßt entsprechend dem die Iris Thaumantias an der erwähnten Stelle in hehrer Gestalt erscheinen, so faßte man ursprünglich offenbar den Regenbogen ebenso wie als ein goldenes Horn, so auch als eine z. T. sichtbar werdende goldene Schale und Gefäß überhaupt[1]), so daß alle diese Wasserfrauen in der Uranschauung in Parallele stehen zu der aus Herders Volksliedern bekannten peruanischen Regengöttin „mit dem vollen Wasserkruge." Urspr. d. M. p. 7.]

---

1) [Die Vorstellung einer goldenen Schale für den Regenbogen reflektiert auch noch in dem deutschen Aberglauben von den goldenen Regenbogenschüsseln wieder, die mit ihm in irgend eine Beziehung gebracht werden und speciell sich finden sollen, wo er aufsteht. Auch der heilkräftige Gral ist, wie ich denke, aus jener Anschauung des Regenbogens „als einer Schale" erwachsen, ebensowie mit der „eines Bechers" u. a. Dschemschids Wunderbecher, mit der „eines Hornes" die Vorstellung eines „Füllhorns" zusammenhängt. Über das letztere s. Urspr. d. M. 201 ff.]

XIX.

Dichterische und volkstümliche Form der alten Mythen.

1875.*)

Eine große Schwierigkeit, die Grundlagen zu erkennen, auf denen die griechische Mythologie sich aufgebaut hat, wird namentlich dadurch hervorgerufen, daß wir die meisten griechischen Mythen und Sagen nur in der Verarbeitnng kennen, welche ihnen die Historiker und besonders die Dichter gegeben haben, so daß der eigentliche mythische Kern neben dem vielen Beiwerk meist nicht prägnant genug, um ihn leicht herausfinden zu können, hervortritt. Dazu kommt, daß die Wissenschaft für Griechenland noch fast ganz eines Hilfsmittels entbehrt, welches für die deutsche Mythologie reichlich vorhanden ist: ich meine umfassendere Sammlungen volkstümlicher, noch jetzt im Volke fortlebender Ausdrucksweisen und Bezeichnungen für die Himmelserscheinungen und die daran sich schließenden Natnrvorgänge, wie sie Deutschland besitzt, deren Beziehung zu den Göttermythen ich bei der Behandlung der Sage von der wilden Jagd ausführlich dargelegt habe.[1]) Daß aber derartiges anch in Griechenland vorhanden ist, bezeugt u. a., was Bernhard Schmidt in seinem „Volksleben der Neugriechen“ (1. Teil, Leipzig 1871) beigebracht hat. Nach ihm (S. 32) „vergleicht z. B. der griechische Schiffer noch jetzt den Blitz mit einem geworfenen Speer, indem er zu sagen

* Fleckeisen und Masius, Jahrbücher f. klass. Philol. u. s. w. 1875 p. 376.

1) Schwartz: Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum, 2. Auflage, Berlin 1862. oben Nr. I.

pflegt: *ὁ ϑεὸς ῥίχτει ἀστραπαὶς ʼσὰν κονταριαῖς*: dieselbe Anschauung, welcher zufolge die alten Dichter den Blitz *Διὸς ἔγχος* oder *Διὸς βέλος* nennen, z. B. Aristoph. Aves. 1749. Pind. Ol. 11, 84. Aisch. Prom. 358. Ebenso nennen, wie ich „Ursprung der Mythologie" S. 117 nach den mir vom Grafen Anastasius Lunzi aus Zante gemachten Mitteilungen beigebracht hatte, die Griechen noch jetzt den Regenbogen *ζωνάριον τῆς παναγίας*, was sich zum Gürtel der Aphrodite wie zu dem des Ares stellt, indem er nur gemäß dem Charakter der betr. Gottheit dort als Liebes-, hier als Stärkegürtel erscheint.

Nichtsdestoweniger läßt sich doch noch vielfach selbst bei komplicierten Mythen der volkstümliche Kern herausschälen. Ich hebe die Phaethonsage heraus, auf die Kuhn und ich schon gelegentlich bei Behandlung der Sonnenmythen kurz hingewiesen haben. Abstrahieren wir nämlich von den Ausschmückungen eines Ovidius wie von alledem, was eine historische Zeit mit dem Eridanus, Padus, sowie dem Elektron als Sonnenthränen in die Geschichte von Phaethon hineingetragen hat,[1]) so erhalten wir einfach folgende Scenerie. Der jugendliche Sonnengott — ein auch der finnischen Sage bekannter mythologischer Typus, wo er unter der Bezeichnung „Sonnensohn" auftritt, — kommt einmal mit dem Sonnenwagen der Erde zu nahe, so daß alles zu verbrennen droht, bis er von Zeus mit dem Wetterstrahl getroffen wird, — und der alte Gott dann wieder in verständiger Weise den Sonnenwagen lenkt.[2]) Es bedarf wohl

---

1) Vgl. Voss zu Verg. *Ecl.* 6, 62.

2) Das ist ein echt volkstümlicher Zng, in der scheinbar ungeschickten Leitung des Sonnenwagens einen Substituten thätig zu wähnen. So sagt man in der Uckermark bei wunderlichem Wetter, wenn es z. B. bald regnet bald schneit: *hé* (d. h. Gott) *is allwedder nich to hûs*, *Petrus is an't regêren* (Kuhn und Schwartz Nordd. Sagen. G. 415). Dazu stimmt eine niedliche Nüancierung dieser Ansdrucksweise, welche ich später in Neu-Ruppin hörte. „Unser Herrgott ist verreist, und Petrus ist spazieren gegangen, nun machen die dummen Jungen da oben, was sie wollen." Die Uckermärkische wie die Ruppinsche Fassnng spiegeln in ihrer Besonderheit die Kulturschicht wieder, aus der sie stammen. Wenn die erstere, aus ländlicher Bevölkerung hervorgegangen, mehr die allgemein menschliche Auffassung repräsentiert, sehen wir in letzterer die städtische Anschauung zur Geltung kommen, nach welcher, wenn der Meister (Gott) verreist und der Altgeselle (Petrus) ausgegangen ist, die Lehrburschen

hier keiner weitern Anführung von Analogieen aus andern Mythologieen, um auch so schon allseitigere Zustimmung dafür zu finden, daß das Ganze auf eine Naturanschauung hinweist, nach welcher eben in des Sommers Glut jenes Ereignis einzutreten und nur in seinen weiteren Folgen im Gewitter verhindert zu sein schien. Suchen wir aber nun nach einem prägnanten Moment in dieser Scenerie, an welches sich das andere wie Kristalle angesetzt, so tritt ein solches am entschiedensten in der knappen Fassung der Sage bei Lukianos (Göttergespräch 25) hervor, wo Zeus zu Helios sagt: *σὺ δὲ συμπηξάμενος τὸ ἅρμα (κατέαγε γὰρ καὶ ὁ ῥυμὸς αὐτοῦ, καὶ ἅτερος τῶν τροχῶν συντέτριπται) ἔλαυνε* u. s. w., wie auch Ov. II. 316 ff. sagt: *illic frena iacent, illic temone revulsus | axis, in hac radii fractarum parte rotarum, | sparsaque sunt late laceri vestigia currus.* Wenn wir nun des Zeus persönliches Eintreten beiseite lassen, das doch erst der Zeit des vollständig ausgebildeten Göttersystems angehört, so bleibt als Kern des ursprünglichen Mythus im Anschluß an die Natur übrig: in des Gewitters Krachen schien an dem im Donner dort oben hinrollenden Wagen die Deichsel und Räder (oder ein Rad) beschädigt zu werden. Daß die alten Griechen auch sonst das Rollen des Donners dem Dröhnen eines Wagens zuschrieben,. ist bekannt; eigentümlich ist nur, daß er hier als Sonnenwagen gefaßt wird, obgleich dies natürlich von vornherein nicht auffallen kann und oft auch in den Mythen eine ähnliche Beziehung zwischen Sonne und Gewitter auftritt.

Nun habe ich im „Heutigen Volksglauben“ (2. Aufl.) S. 41 ff. (oben p. 29.) eine ganze Reihe von Mythen behandelt, die im nördlichen Deutschland auftreten und von dem im Gewitter dahinfahrenden Gotte oder der betr. Göttin berichten, daß an Deichsel und Rädern ihnen etwas breche, das sie aufhalte und repariert werden müsse, welchen Umstand dann eine holsteinische, bei einem starken Gewitter übliche Redensart

---

machen, was sie wollen (vgl. die 1872 zusammengestellte, aber später erst gedruckte Nachlese zu den märkischen Sagen in der Berliner Zeitschr. „der Bär“ vom 15. Mai 1876).

ansführt, wenn sie sagt: *nu faert de olde allwedder da bawen unn haut mit sen Ex anne Rād* (denn ans den Fnnken, die dann herausfliegen, entsteht der Blitz, d. h. in seiner sprühenden Form). Es ist wohl nicht nötig, anf alle die Vorstellungen noch besonders hinznweisen, die sich bei Griechen wie Deutschen sonst noch von den Blitzen als den sichtbar werdenden himmlischen feurigen Rädern des Sonnen- oder Donnerwagens finden, ebensowenig wie auf die noch jetzt in Griechenland zn dem holsteinischen Ausdruck stimmende Vorstellung, die B. Schmidt beibringt, wenn er sagt: „Der allgemeine Ansdruck für den einschlagenden Blitz ist aber *ἀστροπελέκι*, und dieses Wort lehrt, daß der Wetterstrahl dem Volke vorherrschend als eine Axt erschien.“[1]) — Die obigen einfachen Gegenüberstellungen zeigen nns, trotz der verschiedenartigen weiteren Ausbildung und Ausschmückung, hier und dort als Basis eine nrsprünglich gleichartige Anffassnng desselben Naturelements und enthüllen so auch den durch spätere Zeiten verdeckten Charakter des Phaethonmythns in seiner nrsprünglichen, volkstümlichen Form.

1) Noch weiter entwickelt sich die Parallele, nur daß sie von der Vorstellung eines Reiters ausgeht, wenn die Arachobiten sagen: ὁ θιὸς καλιγῶν' τ' ἄλογό του (Gott beschlägt sein Roß) ebd. p. 32. [cf. die inzwischen (s. oben p. 321) erschienenen sehr interessanten Δημώδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοι ὑπὸ Ν. Γ. Πολίτου. Ἐν Ἀθήναις. 1880. p. 10.]

XX.*

Zur Homerischen Hermeneutik.

1 8 7 5.*)

Die Hermeneutik eines Schriftstellers muß in letzter Instanz stets von dem individuellen Charakter desselben ausgehen. Anders ist der Maßstab bei einem Dichter, der sich besonders an die Phantasie seiner Leser wendet, anders bei einem Philosophen, welcher die Resultate seines logischen Denkens mit möglichst mathematischer Korrektheit vorlegt, anders bei einem Redner, wo Gefühl und alles das, was eben zur Rhetorik gehört, hineinspielt, anders bei einem Historiker, wo Klarheit in der Anschauung der Verhältnisse nach dem objektiven Ausdruck sucht, anders bei einem Briefschreiber, welcher gleichsam die Mitte zwischen den letztern beiden hält. Man lese nur hintereinander eine Partie aus Homer, Platon, Xenophon, Demosthenes und aus den Paulinischen Briefen, und überall wird man, namentlich bei eingehender Interpretation besonders schwieriger Stellen, genötigt sein, auf die aus jenen Verschiedenheiten des Standpunktes sich ergebenden Eigentümlichkeiten zurückzugreifen.

In betreff des Homer sind es nun besonders zwei Momente, die ihn nicht bloß von allen andern Schriftstellern, sondern auch speciell noch von den übrigen Dichtern der Griechen unterscheiden und deshalb Berücksichtigung fordern. Das ist einmal, daß er unmittelbar für den Vortrag dichtet. Er lebt dem Augenblick, dem Verkehr mit seinem Publikum. Das Behagen, mit dem es an seinen Lippen hängt, ergreift auch ihn und ver-

*) Fleckeisen und Masius, Jahrbücher für klass. Philol. u. s. w. 1875. p. 839.

anlaßt ihn, sich auch gehen zu lassen sowohl in Exegesen als auch in der Ausführung der Bilder, die bei Vergleichungen vor seinem Geiste auftauchen u. dgl. mehr. Ebenso hängen damit die mannigfach hervortretenden parenthetischen Unterbrechungen der regelmäßigen Periode zusammen, was Classen (Beobachtungen über den Hom. Sprachgebrauch, Frankfurt am Main 1867) des ausführlicheren dargelegt hat; dann auch, daß der Ton eine Menge logischer Verhältnisse ersetzt, zumal die Volkssprache seiner Zeit noch weniger in der Anwendung von Konjunktionen sich entwickelt hatte. Ich erinnere hier nur an das viele Verhältnisse deckende *δέ*, welches in dieser Verbreitung sich ganz zu dem volkstümlichen „aber" unserer Sprache stellt.

Ein zweites Moment ist, daß Homer wie kein anderer Schriftsteller in unmittelbarster Relation zu einem volkstümlichen Leben stand. Wenngleich er sich zu einem gewissen allgemeineren Standpunkt erhebt, — da von ihm (resp. den Sängern) auch wie von Odysseus gilt *πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα* — so vibriert jenes immer noch hierdurch, ja es bildet die Grundlage seines ganzes Schaffens. Des Dichters Individualität tritt in den Hintergrund, er wird gewissermaßen nur der geistige Vermittler der im Volke lebenden Bilder und Ideeen, und wie er aus der Tradition schöpfte, so war er durch dieselbe auch wiederum gebunden und von ihr abhängig, und auch in der Form mußte er dem Denken des Volkes, vor dem er sang, homogen bleiben. Damit treten z. B. rationelle Erwägungen im einzelnen relativ zurück hinter den poetisch-gläubigen Anschauungen, in denen er, mit seiner Zeit noch vollständig eins, im ganzen wie im einzelnen sich bewegte.

Aus dem Volksglauben entnahm er z. B. die Vorstellung von einem Sonnenlande im Osten und im Westen,[1]) wo die Sonne täglich herzukommen und hinzuwandeln schien, und wie diese Ansicht auch noch bei späteren Dichtern hindurchschimmert und, verschieden modificiert und vermittelt, verarbeitet wird, bis allmählich der Osten prävaliert, so existieren dem Homer auch die Aithiopen, die Sonnenkinder gleichsam, im Osten und Westen *(οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος)*, und das nimmt er

1) Vgl. Völcker Myth. Geographie (Leipzig 1832) S. 113.

dann aus der Volkstradition auf, unbekümmert darum, wie es eigentlich weiter logisch zn der Stelle gerade paßt, wo er es erwähnt, z. B. zu der Angabe, daß Poseidon zn ihnen gegangen sei. Die Konseqnenz, welche moderne Skepsis aus der Verbindung beider Momente an der betr. Stelle zieht, daß Poseidon ja dann nach Osten und Westen gegangen sein müsse, und der dadurch geweckte Anstoß existierte eben für Homer und seine Zeit noch nicht, zumal nicht bei dem unbestimmten Bilde, welches überhanpt noch von den geographischen Bestimmungen und dem ganzen zauberhaften Treiben der Götter (*θεοὶ δὲ πάντα δύνανται*) herrschte. Wenn nur die einzelne Tradition in sich eine Art von Wahrscheinlichkeit und einheitlichem Charakter hatte: an Widersprüche im großen wie im kleinen waren die Menschen noch, namentlich wo es mythischen Boden galt, gewöhnt, und erst allmählich erwachte eine Art lukianischer Kritik, womit dann die Zerbröckelung des Heidentums begann. Das Denken hatte einfach in dem Glauben seine Grenze, und wenn dies mehr oder weniger von allen Zeiten gilt, so war sie damals in den mythischen Zeiten nach den ganzen Verhältnissen eine sehr enge. Man unterschätzt, wenn man sich sträubt, dies anzuerkennen, die Macht der Tradition und der Vorstellungen, die auf unmittelbaren Anschauungen beruhen, sowie die Gewohnheiten eines einfachen, natürlichen, nicht grübelnden Lebens, während man doch, wie ich schon in der Einleitung zu den „Poetischen Naturanschanungen" u. s. w. erwähnt habe, selbst in der Jetztzeit noch ein schlagendes Beispiel davon hat, indem auch der gebildetste Mensch ruhig nach wie vor vom „Aufgehen der Sonne" redet, während er doch weiß, daß dieser Ansdruck unrichtig ist und auf einer verkehrten Anschaunng beruht.

Erkennt man aber einmal für Homer besonders die Notwendigkeit an, stets auf jenen volkstümlichen Hintergrnnd zurückzugreifen, so wird man sich die breiteste Basis in dieser Hinsicht schaffen müssen, wie sie im griechischen Volkstnm überhanpt mannigfach abgelagert erscheint, und von der die Homerische Zeit eben nur eine, wenn anch noch so bedentsame und alte Entwicklnngsstufe ist. Haben gleich den Griechen die Homerischen Lieder als Kanon ihrer Vergangenheit überhaupt gegolten, weil in diesem mit göttlichem Glanze umgebenen, einzig

dastehenden Zeugnis der alten Zeit sich die ganze Vorgeschichte Griechenlands zu koncentrieren schien, so sind sie darum vor der Wissenschaft doch noch nicht der alleinige Zeuge der griechischen Vorzeit, sondern nur das Spiegelbild dessen, was man das heroische Zeitalter nennt. Wie die kyklopischen Mauern, die Homer zufällig nicht erwähnt, doch jenseit seiner Zeit liegen, so ist im griechischen Volksleben unendlich viel bald hier bald dort in Sagen und Gebräuchen sowie Gewohnheiten des täglichen Lebens haften geblieben von der Urzeit. Da gilt es aus diesen über ganz Griechenland zerstreuten Trümmern im Anschluß an jenes älteste, aber eben in gewisser Hinsicht einseitige Zeugnis ein Gesamtbild von der Entwicklung des griechischen Volkstums überhaupt zu schaffen, in dem, wie jedes einzelne zu seinem Rechte kommt, so auch Homer eine besonders bedeutsame Stelle finden wird. Jede andere Methode verführt zu Irrtümern. Welch verkehrtes Bild der Verhältnisse würde man z. B. empfangen, wenn man in betreff der Totenbestattung bei den Griechen von Homer allein ausgehen und dem bei ihm allgemein üblichen Verbrennen der Leichen gegenüber die auf dem Festlande, z. B. in Athen, Sikyon, Sparta alteingebürgerte Sitte des Begrabens der Toten als spätere Entartung — wie man sich auf mythologischem Gebiete gewöhnlich ausdrückt — fassen wollte, während eine allseitigere historische Forschung mindestens das Nebeneinanderbestehen beider Arten von Bestattung, wenn nicht geradezu das Überwiegen des Begrabens für die älteste griechische Zeit, das Verbrennen eben nur als dem Heroentum zunächst angehörend nachweist![1])

Im folgenden soll im Anschluß an einzelne Stellen dargelegt werden, wie bedeutsam, ja öfter entscheidend die Berücksichtigung des volkstümlichen Hintergrundes für die Auffassung, ja selbst schon für das Verständnis derselben wird.

I. Von des Patroklos Tode *Π* 786 ff.

Des Patroklos Tod wird folgendermaßen von Homer beschrieben:

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο (Πάτροκλος) δαίμονι ἶσος,
ἔνθ' ἄρα τοι, Πάτροκλε, φάνη βιότοιο τελευτή·

1) Vgl. Starks treffliche Darstellung der dahin einschlagenden Verhältnisse in K. F. Hermanns Lehrbuch der griech. Antiquitäten III. § 40.

ἤντετο γάρ τοι Φοῖβος ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
δεινός. ὃ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν·
ἠέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησεν·
στῆ δ' ὄπιθεν, πλῆξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τ' ὤμω
χειρὶ καταπρηνεῖ, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε·

Dem Schwindel folgt die Lösung der Waffen unter den Händen des Gottes, und dann heißt es weiter (805):

τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα,
στῆ δὲ ταφών.

Und zum Schluß heißt es (816):

Πάτροκλος δὲ θεοῦ πληγῇ καὶ δουρὶ (Εὐφόρβου) δαμασθεὶς
ἂψ ἑτάρων εἰς ἔθνος ἐχάζετο κῆρ' ἀλεείνων.

Wie ist diese ganze Stelle zu verstehen? Was hat man sich namentlich bei dem *Schlage*, den Patroklos von *unsichtbarer Hand im Rücken* empfängt, und der *ihn taumeln macht*, zu denken? Wird dies letztere Faktum — und das ist die Hauptsache — bloß durch die *Heftigkeit* des Schlages erzeugt, oder steht etwas specifisch anderes im Hintergrunde? Aus Homer allein läßt sich diese Frage nicht lösen, wenngleich *Momente* genug in ihm hervortreten, die für die Annahme des letztern sprechen dürften. Freilich sind es sonst die *Geschosse* des Gottes, die todbringend sind, aber immerhin tritt es doch als zur Natur des Apollon überhaupt gehörend hervor, daß er speciell Pest, dann überhaupt schnellen und endlich verhältnismäßig sanften Tod sendet; an zwei Stellen aber sieht man ausdrücklich, daß ein *Schlagfluß* es ist, der ihm resp. der Artemis zugeschrieben wird, wo nämlich des Menelaos Steuermann, *das Steuerruder in der Hand*, von Apollon getroffen wird; dann auch des jungen Eumaios Wärterin, von der Artemis Geschoß getroffen, gleich dem Seehuhn „dumpf in das Wasser des Raumes entstürzt,"[1]) so daß, wenn an unserer Stelle sein *Schlag* (wie sonst der des Zeus) *lähmt*, doch vielleicht darin ein *innerer*, *im Wesen des Gottes begründeter Zusammenhang* zwischen diesen verschiedenen Funktionen hervorträte. Trägt

1) γ 278 ff. und ο 477 ff.

doch der Umstand, daß auch Achilleus selbst dem Apollon erliegt, dazu bei, auch den von diesem Gotte herbeigeführten Tod seines Freundes Patroklos nicht als eine vom Dichter erfundene Scenerie, sondern als einen in der Sage selbst begründeten Zug erscheinen zu lassen.

Sehen wir uns aber, von den Homerischen Gedichten bei der Lösung dieser Frage verlassen, weiter in den Mythen von Apollon um, wie sie sich in den landschaftlichen Traditionen über ganz Griechenland zerstreut erhalten haben! Es ist nicht nötig, die sich hier ergebende Gestalt des Gottes nach allen Seiten hin mit der Homerischen zn vergleichen, wie ich dies in der im J. 1843 erschienenen Abhandlung „*De antiquissima Apollinis natura*" gethan habe; die Vorstellung des Bogengottes Apollon allein löst schon jene Rätsel.

Ich registriere kurz, was ich im „Ursprung der Myth." S. 101 ff. in dieser Hinsicht weiter ausgeführt habe. Aus der Argonautensage ergiebt sich, daß Bogen (und Pfeil) des Apollon (Aigletes), der in der Gewitternacht am Himmel plötzlich leuchtet, ursprünglich auf den Regenbogen (und die Blitzespfeile) geht. Dazu stimmt, daß nach anderer Sage sein Pfeil stets von selbst in seine Hand zurückkehrt (wie des nordischen Thor Blitzhammer Mjölnir), sowie daß er im Winter bei den Hyperboreern verborgen ist: denn das ist das Land, wo ewiger Sommer ist, wohin der sommerliche Gott ja dann auch selbst während des Winters zu gehen und von wo er im Frühjahr nach Griechenland zurückzukehren schien.[1]) Wenn Apollon nun weiter seinen Bogen und Pfeil im Kampf mit dem Gewitterdrachen Python und ähnlichen Wesen gebraucht, so ergiebt sich anch sein Charakter als Todesgott sofort als demselben Naturkreis angehörend und ursprünglich auf die im Blitz Erschlagenen gehend, die von seinem Geschoß getroffen zu sein schienen. An den Blitztod reiht sich naturgemäß Schlagflnß, überhaupt jede Art von Schwindel und Lähmung, ebenso wie jede schnelle Todesart,[2]) was dann bei Verall-

1) Schwartz, *De antiquissima Apollinis natura* 1843. S. 57 f.

2) Pest u. dgl. Ebenso fassen auch die Muhamedaner die Pest als eine Wirkung unsichtbar entsandter Geschosse: s. Liebrechts Gervasius (Hannover 1856) S. 142.

gemeinerung der Vorstellung den betreffenden Tod ev. als einen relativ sanften erscheinen ließ, eine Stufenleiter der Entwicklung, in welcher deutsche und griechische Sage übereinstimmen.[1])

So erklärt sich einmal, daß in der historischen Zeit Apollon nicht mehr als jener Todesgott galt, da in ihr Zeus allein der Blitzschleuderer ist, dann aber auch, daß in alter Zeit jene bezeichnete Natur des Gottes sich vielfach mit der der deutschen Luftgeister wie der Elben (und Hexen) und des wilden Jägers berührt, die ähnlich wirken. Entsenden z. B. die ersteren wie Apollon aus der Luft ihre gefährlichen Pfeile (worauf u. a. noch die Bezeichnung „Hexenschuß" geht), so lähmt des wilden Jägers Schlag in derselben Weise wie der, welchen Patroklos im Rücken (gerade dem Hauptsitz des Nervensystems) empfängt,[2]) so daß es nach allem auch bei Homer keine erfundene und bloß auf die Derbheit des Schlages überhaupt sich begründende Scenerie sein dürfte, sondern ein aus dem vorhomerischen Volksglauben herstammendes sagenhaftes Moment von der Wirkung des „Schlages" des Gottes, welches sich der Darstellung eingefügt hat.[3])

1) Vgl. „Poetische Naturanschauungen" u. s. w. S. XV.

2) Über das Sachliche vgl. Urspr. der Myth. S. 6. Heutiger Volksglaube u. s. w. an verschiedenen Orten. Die Rückenstelle ist, wie gesagt, noch besonders charakteristisch. So erzählte mir noch jüngst jemand, der einmal vom Blitz getroffen, es wäre ihm gewesen, als drückte ihm jemand den Rücken zusammen, worauf er einen Moment besinnungslos hingestürzt sei. Derselbe berichtete übrigens eine merkwürdige Kur, die bei solchen, die vom Blitz getroffen seien und noch Leben hätten, der Sage nach angewandt werden müsse. „Man müsse eine Rinne in der Erde machen, den Getroffenen hineinlegen und bis auf den Kopf mit Erde zudecken. Dann ziehe diese den Blitzschlag aus." Das hätte er selbst bei einem, der mit ihm vom Blitz getroffen, und dem eben nur noch das Herz schlug, als er selbst zur Besinnung kam, mit Erfolg angewandt und so den betreffenden zum Leben zurückgebracht.

3) Ähnliche Beziehungen Homerischer Stellen auf den alten Volksglauben habe ich im Ursprung d. Myth. und in den Poet. Naturansch. schon verschiedentlich nachgewiesen. In betreff der in letzterem Buche p. 191 f. besprochenen Stelle μ 286 f., wo ich in den ἄνακτες, welche den Schiffer vor Unwetter schützen, die Dioskuren finden möchte, bemerke ich nachträglich gegenüber der sonstigen Darstellung bei Homer, wo sie als Heroen erwähnt werden, daß auch λ 303 f. sie aus der Schar der Heroen gleichsam heraushebt, wenn es von ihnen heißt: ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν. τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἶσα θεοῖσιν. Sie nehmen also auch hier schon eine Doppelstellung ein, welche sie dann im späteren griechischen Volksglauben stets

II. Von der laistrygonischen Telepylos *x* 81 ff.

> ἑβδομάτῃ δ' ἱκόμεσθα Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον,
> Τηλέπυλον Λαιστρυγονίην, ὅθι ποιμένα ποιμὴν
> ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.
> ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς,
> τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἄργυφα μῆλα νομεύων·
> ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Zunächst schließe ich mich in der Auffassung dieser Stelle ganz Nitzsch an, gemäß der eingehenden Ausführung, die seine Ansicht bei Lauer (Gesch. der Hom. Poesie, Berlin 1851, S. 293 ff.) gefunden hat. Nach letzterem heißen die Worte des Dichters: „Am siebenten Tage aber kamen wir zu des Lamos jäher Stadt, der laistrygonischen Telepylos, wo den Hirten (den Rinderhirten) der Hirte (der Schäfer) anruft eintreibend und jener austreibend vernimmt es: denn nahe sind die Gänge der Nacht und des Tages“ (d. h. es berühren sich dort, treten zu einander in Beziehung Tag und Nacht). Diese Vorstellung veranlaßt dann den Dichter zu der humoristischen Bemerkung: *ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ* u. s. w., indem der (spät, mit einbrechender Nacht im Westen) eintreibende Schafhirt gleich wieder (im Osten, wo der Morgen schon tagt) als Rinderhirt austreiben könnte.[1]) Wenn aber Nitzsch und auch Lauer dann weiter mit Krates die temporale Beziehung zwischen Tag und Nacht betonen, so daß für sie die Frage entsteht, ob auch mit Krates eine Kunde von den kurzen und hellen Nächten des Nordens hier zu finden,[2]) so, meine ich, tragen sie etwas hinein, was nicht in der Stelle liegt. In der ganzen Scenerie der laistrygonischen Telepylos, „in der Stadt,“ wie Nitzsch richtig sagt, „mit der langen Straße und den Thoren an beiden Enden,“ überwiegt oder gilt vielmehr allein die lokale Beziehung. Dem Dichter schwebt eben eine so riesenhaft große Stadt vor mit solchen Dimensionen, daß, wenn im Westen die Nacht eintritt, im Osten der Tag

---

beibehielten, nur daß bald die heroische, bald die göttliche Natur zu überwiegen schien.

1) „Der Dichter faßt natürlich,“ wie Lauer sagt, „nur den einmaligen Akt für sein Bild ins Auge.“ Vgl. übrigens die Anm. von Faesi, der das Sachliche kurz der Hauptsache nach erörtert.

2) Nitzsch bejaht dann dieselbe, Lauer verneint sie.

schon wieder anbricht, und daran knüpfen sich dann seine weiteren Gedanken von dem dort eintreibenden und hier austreibenden Hirten, die sich anrufen.[1]) Ein näheres Eingehen auf das vorliegende Bild wird, denke ich, diese Ansicht bestätigen.

Trotz der niedlichen Scene nämlich von dem wasserholenden Mädchen, welches des Odysseus Gefährten vor der Stadt antreffen, die sich gerade der andern grausen Scenerie gegenüber um so lieblicher abhebt, ist ja alles darauf berechnet, den Eindruck des Kolossalen hervorzurufen. Es ist eine Stadt von kyklopenähnlichen Menschenfressern, die der Dichter uns vorführt; das Riesenweib schon gleicht einem Bergesgipfel; die Männer, die in Scharen herbeiströmen, den Giganten; mit Felsblöcken, an denen sonst ein Menschenkind zu schleppen hat, werfen sie von den Felsen auf die Fremdlinge herab und spießen sie dann wie Fische auf. Man muß nur nicht in jedem derartigen Bilde einen tiefen mythischen Sinn oder specielle Beziehung zur Odysseussage suchen, sondern es ist, wie so manches in der Odyssee, ein märchenhaftes Bild, wie gewiß viele derartige im griechischen Volke von Riesen und Menschenfressern in fernen Ländern umgingen, das der Dichter hier einwebt. Was zunächst das Riesenhafte anbetrifft, so tritt dieser Charakter ja noch höchst anschaulich bei den griechischen Göttern selbst stellenweise hervor, wenn z. B. Ares, von Athene niedergeworfen, nach Homer sieben Hufen Landes deckt oder Poseidon meilenweite Schritte thut, unter denen Berge und Wälder beben, oder Athene den Lykabettos, den sie getragen, da sollte haben hinfallen lassen, wo er dann lag. Wenn die letzte Sage an die von den deutschen Hünenmädchen erinnert, die bald hier bald da einen Berg aus ihrer Schürze verloren haben sollen, so sind gerade die in reicher Fülle gesammelten deutschen Riesensagen geeignet, eine unbe-

1) In dieser lokalen Beziehung faßte es schon zum Teil Völcker (bei Laner S. 309), nur beseitigt er das mythische Bild, wenn er hinzusetzt: „Die Stadt T. liegt gerade dem Eingang zum Hades gegenüber, wo die Sonne untersinkt. Die Laistrygonen bewohnen eine hochgelegene Stadt und sind dicht vor dem Lichtglanze des untersinkenden Helios. Nun belehrte die Erfahrung die Griechen, daß auf hohen Bergen, z. B. dem Athos, die Sonne des Nachts nur kurze Zeit aus dem Gesichtskreise des Menschen verschwindet und, wenn im Westen kaum die Abendröte verblaßt ist, sich im Morgen schon Eos wieder zeigt“ u. s. w.

fangene Auffassung eines derartigen Genrebildes, mit dem wir es zn thun haben, zu fördern, so daß ich etwas anf dieselben eingehe. „Zwei Hünen," heißt es z. B. bei J. Grimm D. Myth. S. 510, „wohnten der eine auf dem Eberstein, der andere auf Homburg, sie hatten zusammen nur eine Axt, mit welcher sie ihr Holz spalteten. Wollte der Ebersteiner Hüne an die Arbeit gehen, so rief er hinüber nach der Homburg, die anderthalb Stunden ferne lag; sogleich warf der Homburger Hüne die Axt herüber. Ebenso geschah es umgekehrt, wenn sich die Axt auf dem Eberstein befand. Dasselbe erzählt eine gleichfalls westfälische Überlieferung von den Hünen am Hünenkeller und an der Porta, die sich ihr einziges Beil zuwarfen." Ähnliches kehrt u. a. in Tirol wieder, wo die wilden Männer oder Riesen sich auf weite Strecken über Berge fort, wenn der betr. pfeift, den Hammer oder, wie mir erzählt worden, auf dann vorangegangenen Anruf sich das Dengelzeug zuwerfen. Anderweit wird dann erzählt: ein paar Riesen hatten nur einen Backtrog gemeinsam; wenn sie nun Teig kneteten, warfen sie einander Steine zu als Zeichen, daß Holz zum Heizen des Ofens herbeigeschafft werde (Grimm a. O.). Das Werfen mit kolossalen Felsblöcken entspricht überhaupt recht eigentlich ihrer Natur. So haben nach märkischer Sage z. B. die Riesen vom Müggelsberge sich mit denen von Ziethen, Selchow und Rotzis in einem Kampf, in welchem der Riesenkönig gefallen, mit großen Feldsteinen geworfen,[1]) gerade wie die olympischen Götter und Titanen es in der riesenhaften Götterschlacht zwischen Olymp und Othrys gethan haben. Ebenso erscheinen aber anch die deutschen Riesen mit solchen Steinen als Baumeister wie die Kyklopen, oder es weidet der wilde Mann wie das Riesenmädchen seine Herde gleich dem Polyphemos, und große Bäume dienen dabei als Stecken, mit denen jene zusammengehalten werden.[2])

Solch ein Paar sich anrufender und in der Arbeit ablösender Riesen, wie sie in den obigen Sagen verschiedentlich

1) Kuhn Märkische Sagen S. 107. Vgl. die Zusammenstellung in der von mir 1871 veranstalteten Volksausgabe Nr. 1 (Die Riesen in der Mark).

2) Vgl. außer Zingerles und v. Alpenburgs Sagensammlungen Kuhn und Schwartz Norddeutsche Sagen S. 126, 6.

auftreten, finden wir nun auch in der laistrygonischen Riesenstadt, und nur das Moment des Sichablösens wird noch in besonderer Weise durch die Ausdehnung der fernthorigen Stadt motiviert. Dieselbe gleicht also in gewissem Sinne dem Lande der Aithiopen, wo die einen *δυσομένου*, die andern *ἀνιόντος Ὑπερίονος* wohnen, innerhalb deren Bereich die Pfade des Tages und der Nacht sich also auch berühren. Um die kolossale Ausdehnung zu kennzeichnen, findet eine Übertragung auf die Raumverhältnisse statt von dem, was in Wirklichkeit nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse gilt. Derartiges, was ja selbst in der eleatischen Philosophie noch seine Rolle spielt, war in den mythischen Zeiten, wo man noch überall an ein persönliches Agieren in den Himmelserscheinungen glaubte, wo die Vorstellungen von der Welt überhaupt mit jenen Abstraktionen noch gleichsam rangen, ganz gewöhnlich. Zeit- und Raumverhältnisse werden z. B. nicht berücksichtigt im deutschen Märchen, wenn Sonne, Mond und Sterne sich in der sog. verbotenen Kammer zusammenfinden, die Raumverhältnisse nicht, wenn bei Hesiodos Tag und Nacht dicht nebeneinander die eherne Schwelle des Himmels wechselnd beschreiten. Wenn aber in der Laistrygonensage, um die kolossale Ausdehnung von Ost nach West — von *ἠὼς πρὸς Ζόφον* — der Stadt beizulegen, jener Wechsel von Tag und Nacht sich in ihr räumlich so vollziehend gedacht wird, daß, während es im Westen dunkelt, der Tag schon wieder im Osten aufgeht, — also nach unserer Vorstellung, was von der Welt gilt, auf das vorliegende Lokal, das gleichsam so geweitet werden soll, übertragen wird, — so haben wir eine ähnliche, obwohl im Princip umgekehrte Anschauung in dem bekannten Bilde von dem Reiche Karls V., daß es so groß sei, daß darin die Sonne nicht unterginge. Umgekehrt wird nämlich hier, was in jedem Augenblick nur von einem Punkte gilt, auf das Ganze übertragen; im übrigen ist es ein Bild, um die Ausdehnung der Lande zu bezeichnen, wie jenes Homerische zu ähnlichem Zwecke.

III. κ 183 ff.

ὣς τότε μὲν πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα
ἥμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἡδύ·
ἦμος δ' ἠέλιος κατέδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθεν,

δὴ τότε κοιμήθημεν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης.
ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος ἠώς,
καὶ τότ' ἐγὼν ἀγορὴν θέμενος μετὰ πᾶσιν ἔειπον·
„κέκλυτέ μευ μύθων, κακά περ πάσχοντες ἑταῖροι.
ὦ φίλοι, οὐ γάρ τ' ἴδμεν ὅπῃ ζόφος οὐδ' ὅπῃ ἠώς,
οὐδ' ὅπῃ ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶς' ὑπὸ γαῖαν
οὐδ' ὅπῃ ἀνεῖται·

Auch diese Stelle ist ein Beispiel davon, wie man der speciell Homerischen Auffassung und Diktion bei der Deutung im einzelnen Rechnung tragen muß. Zunächst ist vor dem Verstande ein Widerspruch darin, daß es erst heißt „die Sonne geht auf und unter“ und nachher Odysseus sagt, sie wüßten nicht, „wo Abend und Morgen sei, auch nicht, wo die Sonne aufgehe, und wo sie untergehe.“ Auch wenn man v. 191 ff. nur als eine Ausführung von v. 190 faßt, wird nicht viel geändert: es bleibt immer das *οὐ γάρ τ' ἴδμεν ὅπῃ ζόφος οὐδ' ὅπῃ ἠώς* des v. 189 übrig. Deshalb bemerkt schon Voß: „wo die Nachtseite der Welt und des Tages sei, weiß Odysseus wohl: denn er sah die Sonne aufgehen und untergehen. Aber er weiß nicht, sagt er mit Leidenschaft, in welche Weltgegend von der Heimat er verirrt sei.“ Die Homerische Zeit bewegt sich vielfach in gewissen typischen Formen, bei denen nicht der Ausdruck im einzelnen jedesmal in die Wagschale fällt, sondern der allgemeine Sinn. So dachte der Grieche zu Homers Zeit bei den Bezeichnungen *ἦμος δ' ἠέλιος κατέδυ* und *ἦμος δ' ἠριγένεια* u. s. w. nicht ausdrücklich an ein Sichtbarwerden der untergehenden oder aufgehenden Sonne, sondern es waren ihm die gewohnten (auch bei bewölktem Himmel üblichen) Bezeichnungen für Nacht- und Tagwerden. Ebenso erscheinen die Verse *ὦ φίλοι, οὐ γάρ τ' ἴδμεν ὅπῃ ζόφος* u. s. w. als eine angemessene typische Form für das, was wir bezeichnen würden mit den Worten „wir wissen nicht, in welcher Himmelsgegend wir sind,“ d. h. in welchem Verhältnis und welcher Beziehung der Himmel über uns mit dem unserer Heimat und die an jenen sich knüpfenden Verhältnisse und Beziehungen zu denen dieser stehen. In dem „Nebeneinanderstellen“ beider „typischen Formen“ für den ihm „sachlich“ klaren Gedanken fand der Homerische Grieche ebensowenig etwas, wie wenn ein *Epitheton ornans* irgendwo gebraucht wird, wo es in seiner „ursprünglichen“ Bedeutung einen Widerspruch zu der betreffenden Stelle enthält. In

beiden Fällen ist das Sprachgefühl dagegen gewissermaßen abgeschwächt durch den häufigen Gebrauch, ähnlich wie wenn wir von der „höchsten Spitze“ eines Berges reden oder an einem superlativen Begriff noch eine Steigerung vornehmen, z. B. vom „Vorzüglichsten“ sprechen, oder die Sprache vom komparativischen *baz* einen neuen Komparativ *besser* gebildet hat u. dgl. mehr. Dieselben Gesetze, welche von der Entwicklung einzelner Wörter oder sprachlicher Kompositionen gelten, finden ebenfalls ihre Anwendnng auf ganze „typische“ Sätze. Auch z. B. die Ausdrücke *σκιόωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί* oder aus historischer Zeit noch *ἀμφὶ πλήθουσαν ἀγοράν* haben ebensolche abgeschwächte und allgemeine Bedeutung erhalten und wurden angewandt, ohne daß man jedesmal noch speciell an „Straßen“ oder „Markt“ zu denken hatte. Und so existierte auch für Homer der Widerspruch nicht, der äußerlich durch die Anwendung gewisser typischer, vom Auf- und Untergehen der Sonne hergenommener Redeweisen für den Ausdruck der beiden Gedanken „nebeneinander“ entsteht, daß „Tag und Nacht gewechselt“ und „daß Odysseus angeblich sich nicht zu orientieren vermöge, wo sie wären.“

IV. Maulesel oder Wächter? *K* 82 ff.

Τίς δ' οὗτος κατὰ νῆας ἀνὰ στρατὸν ἔρχεαι οἶος
νύκτα δι' ὀρφναίην, ὅτε θ' εὕδουσι βροτοὶ ἄλλοι;
ἠέ τιν' οὐρήων διζήμενος ἤ τιν' ἑταίρων;
φθέγγεο, μηδ' ἀκέων ἐπ' ἔμ' ἔρχεο· τίπτε δέ σε χρεώ;

Mit diesen Worten ruft Nestor dem in der Nacht zu ihm kommenden Agamemnon ein „Wer da?“ zu. In der Erklärung der Stelle schließen sich die neueren Hgg. seit Wolf meist dem Scholiasten an, der entweder den dritten Vers verwerfen oder an dieser Stelle *οὐρήων* mit „Wächter“ übersetzt wissen wollte, ganz gegen den sonstigen Sprachgebrauch des Homer mit einer nur für diese Stelle erdachten Bedeutung. Zwar hat die Auffassung als „Maulesel“ auch gelegentlich einen Verteidiger gefunden; aber Lehrs fertigt einen solchen scharf mit folgenden Worten ab, indem er freilich überhaupt den ganzen Vers verwirft: *„Vidimus tuentem Münscherum Schulzeitung 1829 Nr. 70. Sed nimis profecto ridiculus Nestor, si quid novi suspicans tabernaculum intrantem tanta cum gravitate interrogaret, ecquid mulum quaereret stabulis egressum. Nec multo*

aptior haec ponderanti videri debet interrogatio quaeratne aliquem custodum sociorumve" (*de Aristarchi stud. Hom.* S. 154).

Sehen wir aber die Stelle einmal unbefangen an. Daß sie unserm Geschmack nicht behagt, darauf kommt gar nichts an. Ebensowenig wie jemand, weil es ihm nicht gefällt, Aias mit einem hartnäckigen Esel oder den sorgenvoll sich auf dem Lager wälzenden Odysseus mit einer in der Pfanne gewälzten Wurst verglichen zu sehen, deshalb die betr. Stellen ausmerzen darf, muß er sich durch den Anstoß, den wir zunächst bei der Erwähnung eines Maulesels hier empfinden, gegen diese Auffassung beeinflussen lassen. Es fragt sich nur: sind reale, volkstümliche Verhältnisse vorhanden, welche die Sache erklären? Und da sprechen nun die Zustände des gewöhnlichen Lebens, wenn wir uns dieselben vergegenwärtigen, unbedingt dafür. Die Frage ist einfach: was konnte jemanden im Lager dazu veranlassen, in der Nacht suchend umherzugehen? welches waren die gewöhnlichen Gründe dafür, an die jemand, der vom Schlaf erwachend einen andern umherstreifen sah, am ehesten dachte und weshalb er ihn entsprechend anrief? Verfolgen wir von diesem Standpunkt aus die einzelnen Scenerien, so trifft Agamemnon also mit dem Bruder *νηῒ πάρα πρυμνῇ* zusammen und dieser redet ihn zuerst an. Beim Umgang ruft Nestor dann den im Zelt befindlichen Odysseus an; der erkennt seine Stimme und kommt heraus. Außerhalb des Zeltes finden sie dann den Diomedes auf einer Rindshaut lagernd, Nestor stößt ihn mit dem Fuß an, und dieser aufwachend erkennt jenen sofort. Den Nestor selbst aber hatte vorher Agamemnon *παρά τε κλισίῃ καὶ νηῒ μελαίνῃ εὐνῇ ἔνι μαλακῇ* angetroffen. Nestor richtet sich auf dem Ellenbogen auf (*ὀρθωθεὶς δ' ἄρ' ἐπ' ἀγκῶνος*) und fragt, wer da sei und was der Betr. suche resp. wolle. Das ist eine von den anderen ganz verschiedene Situation, und wie in der mannigfachen Ausführung derselben Sache sich des Dichters Kunst zeigt, so haben wir hier den andern Fällen gegenüber ein ganz allgemeines „Wer da", und es ist nicht von einem *„aliquid novi suspicari et tabernaculum intrantem interrogare"* wie Lehrs will, die Rede.

Halten wir dies fest, so ist es also ganz korrekt, daß Nestor den nahenden Unbekannten fragt, wer er sei, und was er in der

Nacht im Lager suche, etwa ein Tier, das sich losgerissen, oder einen Gefährten: denn dies waren die „natürlichsten“ Veranlassungen dazu, wie sie es in ähnlichem Falle noch heutzutage in einem Feldlager sind. Bothe citiert bei unserer Stelle φ 22, wo Iphitos seinen Stuten nachgeht, nnd Lukas Ev. 14, 5 *τίνος ὑμῶν ὄνος ἢ βοῦς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται* u. s. w. Diese Stellen treffen nicht die Sache, um die es sich handelt. Wohl giebt es aber eine andere, die ausdrücklich darauf hinweist, wie es in einem griechischen Lager „etwas ganz Gewöhnliches“ war, daß ein Maulesel — und deren gab es bekanntlich auch genug im Lager vor Troja — sich losriß und nicht bloß seinem Herrn Sorge machen, sondern ein ganzes Lager in Verwirrung setzen konnte. Als die zehntausend Griechen bei der Nähe des persischen Heeres in einer Nacht ein Schrecken überfiel und das ganze Lager unruhig wurde, läßt Klearchos den Herold Tolmides ausrufen, daß der ein Talent Silber erhalten solle, welcher den anzeige, der den Esel ins Lager gelassen (*ὃς ἂν τὸν ἀφέντα τὸν ὄνον εἰς τὰ ὅπλα μηνύσῃ*), und Xenophon fährt fort: *ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐκηρύχθη, ἔγνωσαν οἱ στρατιῶται ὅτι κενὸς ὁ φόβος εἴη* (Anab. II. 2, 20). — Diese List wäre nicht anwendbar gewesen, wenn das angebl. Faktum sonst nicht „ganz gewöhnlich“ war, so daß vorauszusetzen, die Soldaten würden es glaublich finden.[1]) Bei solchem Hintergrunde, wie ihn uns das griechische Leben noch selbst hier zeichnet, dürfte der Vers an unserer Stelle und die Übersetzung „Maulesel“ auch sachlich vollständig gerechtfertigt und nicht zu verwerfen sein.[2])

1) Ähnliches wird von Iphikrates bei Polyainos Strateg. III. 4, 9 berichtet.

2) Bei dieser Gelegenheit will ich noch eine Bemerkung gegen Benicken „Das dritte und vierte Lied vom Zorne des Achilleus u. s. w. (Halle 1874)“ anreihen. Derselbe wendet sich S. 15 gegen meine Auffassung der Scene mit Thersites im 2. Buche der Ilias, von welcher ich in einer Abh. über die Boiotia (Neu-Ruppin 1871) S. 11 oben p. 236. gesagt hatte: „Ist der gezeichnete Hintergrund richtig, so erhält das lustige Vorspiel mit Thersites, der sonst nicht vorkommt und eine eigens dazu vom Dichter erfundene Person zu sein scheint, noch eine besondere Bedeutung. Nicht bloß daß seine vortrefflich humoristische Ausführung nicht wenig zur Belebung des Ganzen mitwirkt, die Scene ist gleichsam eine Art typisches Bild, wie es gewiß oft bei allen solchen Versammlungen vorkam, daß nämlich, ehe Stille eintrat, erst ein paar Schreier zur Ruhe verwiesen werden mußten, und Thersites war in dieser Hinsicht gleichsam *unus pro multis*.“ Benicken sagt dagegen u. a.: „Haben wir denn sonst in der Homerischen Volkspoesie solche Typen? Stellt nicht der Hom. Sänger dar, was er und das

Volk für wirkliche Ereignisse halten? Ist wohl in epischer Volkspoesie daran zu denken, daß der Dichter, der ja doch eigentlich nur gestaltet, das Altüberlieferte, dem Volke Liebe und Werte in neue Formen gießt, Gestalten, so kräftige und naturgetreue, so feste und sagenhaft konsolidierte, wie sich Thersites als eine darstellt, sollte selbst erfunden haben, daß der Dichter bei seiner Darstellung eigene, besondere Zwecke außer dem einen, durch Darstellung des Überlieferten zu erfreuen, sollte verfolgt haben?" u. s. w.

Allerdings vindiciere ich dem Dichter, wenn er gleich in der Hauptsache sich der Tradition eng anschloß, im Nebensächlichen und vor allem in der Scenerie eine gewisse Freiheit: gab es doch sogar oft in der Tradition selbst gewisse Verschiedenheiten, von denen Homer nur eine, eben die ihm am meisten paßende, annahm und so zu einer besondern Geltung brachte. Dann aber will ich zur Begründung des bezeichneten Ausdrucks eines typischen Bildes noch gleich ein zweites, ähnliches jenem zur Seite stellen. Wird man bei unbefangener Auffassung der dichterischen Komposition etwa in der Scene beim Wettfahren Ψ 447 ff., wo Idomeneus und der lokrische Aias sich streiten, wessen Pferde zuerst kommen, auch eine besondere Tradition in betreff eines solchen Accidenz voraussetzen oder wird man nicht vielmehr annehmen, der Dichter habe zur Belebung der Scenerie eine solche Scene, wie sie selbst noch heutzutage bei jedem Wettrennen mannigfach und ganz natürlich vorkommt, eben als ein typisches Bild, das sich stets wiederholt und so schon jedem Zuhörer gleichsam vertraut war, angefügt? Ist es nicht ein ganz ähnliches, so recht aus dem Leben gegriffenes Bild wie das von dem Schreier Thersites vor jener Volksversammlung im zweiten Buche?

Juli 1875.[1])

1) Vergl. über Hr. Prof. Kammers Angriff gegen den obigen Artikel „zur homerischen Hermeneutik" den abwehrenden Aufsatz weiter unten über den „Volkstümlichen Hintergrund im Homer."

XXI.

Zum Ursprung vieler abergläubischer Gebräuche der Urzeit.

Eine zweite Miscelle. (s. oben p. 152.)

1 8 7 5.*)

Wenn die Analogie in den auf Naturanschauung beruhenden mythologischen Gebilden eine große Rolle spielt, so spielt die Nachahmung eine nicht geringere in den Gebräuchen; sie gab dem menschlichen Leben vielfach die ersten Formen. Gleichwie das Kind den Eltern nachahmt, jedes Geschlecht überhaupt von dem ihm vorangehenden auf diesem Wege die Formen des Lebens empfängt und sie erst allmählich seiner eigentümlichen Entwicklung entsprechend ummodelt, so war es auch in der Urzeit, nur daß diese mehr die Formen von Außen her nahm, indem sie in der umgebenden Natur das Vorbild fand, welches sie nachahmte. Ich habe schon verschiedentlich auf diese merkwürdige Erscheinung hingewiesen, der eine unendliche Fülle von (sonst ganz unverständlichen) Gebräuchen bei allen Völkern ihren Ursprung verdankt, abgesehen natürlich von denen, die aus realen Verhältnissen entstanden sind.

Wenn man Gräber oder Leichname, die man fand, mit Steinen, Zweigen nnd dergl. bedeckte, so hatte dies einen realen Grund, es geschah zunächst, um jene gegen die wilden Tiere zu schützen.[1]) Wenn aber tuscischer Gebrauch das Rollen von Steinen bei eintretender Dürre, nm Regen herbeizulocken, ge-

*) Berliner Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 1877 S. 280 ff.

1) cf. meine Abhandlung in der Berliner Zeitschrift f. Gymnasialwesen Jahrg. 1866 p. 796. oben p. 157.

bot (das sogen. *aquaelicium*), so war dies eine Nachahmung des Rollens des dem Regen vorangehenden oder ihn begleitenden Donners, in dem man ein Hantieren mit Steinen erblickte.[1]) Wie man dort oben beides verbunden wähnte, aus dem äußeren Nebeneinander sich einen Kausalnexus konstruierte,[2]) so glaubte man hier unten ähnliches reproducieren zu können. Die Ideeenassociation war dieselbe wie bei jenen Negern, die, weil Barth beim Regen den Schirm aufspannte, von ihm dann, als Dürre eintrat, verlangten, er solle Regen machen, indem sie meinten, dieser würde kommen, wenn er den Schirm aufspanne.

In den primitivsten Lebensverhältnissen tritt die erwähnte kulturhistorische Erscheinung, oft in den wunderlichsten Gebräuchen, am umfangreichsten hervor, aber sie begleitet die Völker auch noch lange durch die entwickelteren Stufen. Sind so zunächst viele Gebräuche zu erklären, die sich z. B. auf den Schutz des Hauses,[3]) das erste Austreiben des Viehs im Frühjahr,[4]) das Brauen von Getränken[5]) und ähnliche Verhältnisse beziehen, so tritt uns dasselbe Princip entgegen bei griechischen oder römischen Hochzeitsgebräuchen[6]) oder auf anderem Gebiete, auf dem des öffentlichen Lebens, wenn z. B. der Römer den Krieg dann nur für *rite* erklärt wähnte, sobald der Fetiale die mit Eisen beschlagene oder blutige, an der Spitze aber versengte Lanze oder eine Fackel ins feindliche Land geschleudert hatte, geradewie der Kampf im Unwetter dort oben durch das Schleudern der blutigroten oder feurigen Blitzeslanze resp. Fackel eröffnet zu werden schien.[7]) Auch als die Mythologieen reicher sich entwickelten, setzte sich in den Festgebräuchen der Kulte die Sache fort. Ein einfaches Beispiel führt Plut. *de Iside* c. 19 an, wenn

1) Urspr. d. Myth. p. 86.

2) cf. auch Fritz Schultze. Der Fetischismus 1871. p. 79 sqq.

3) cf. z. B. Urspr. p. 169. Anm.

4) Der heutige Volksglaube u. s. w. II. Aufl. p. 127 ff. cf. Kuhn, d. Herabkunft d. Feuers u. s. w. p. 189.

5) cf. d. erwähnte Abhandlg. in d. Berliner Gymn. Zeitschrift. oben d. 154

6) Böttiger. Ideeen zur Kunstmythologie II. 252 sqq. sowie Urspr. der Myth. p. 24.

7) Poet. Naturansch. u. s. w. 200.

er sagt: *Λέγεται δὲ ὅτι πολλῶν μετατιθεμένων ἀεὶ πρὸς Ὧρον καὶ ἡ παλλακὴ τοῦ Τυφῶνος ἀφίκετο Θούηρις· ὄφις δέ τις ἐπιδιώκων αὐτὴν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὧρον κατεκόπη καὶ νῦν διὰ τοῦτο σχοινίον τι προβαλόντες εἰς μέσον κατακόπτουσιν.* Wie man hier den himmlischen Vorgang im Kult des Gottes einfach nachahmte, so waren die mimischen Darstellungen mythischer Scenen, welche sich an die Feste vieler Gottheiten anschlossen, schließlich auch nichts anderes.

Wenn sich aber in letzteren die religiöse Bedeutung immer mehr abschwächte und sie allmählich in das Gebiet der Kunst übergingen, so tritt jene bei den Gebräuchen, die sich auf die einfachsten Lebensverhältnisse bezogen, in um so größerer Wichtigkeit hervor. Die Urzeit fand so für vieles, was noch der Gestaltung entbehrte, eine bestimmte Form, die meist dort oben am Himmel hervortretend, einen, wenn auch unbekannten Grund, zu haben und deshalb heilsam und nachahmungswürdig zu sein schien, so daß man sich ihr anschloß.

Man hat dies von mir im Urspr. der Myth. aufgestellte Prinzip teils verkannt (z. B. Rückert in seiner griechischen Mythologie), teils wird es immer noch zu wenig beachtet, und doch ist es für die Kulturgeschichte gerade der Urzeit höchst wichtig, und überall liegen in den Gebräuchen, die ich im Urspr. der Myth. und in den Naturanschauungen u. s. w. sowie Kuhn und Mannhardt in ihren Werken behandelt haben, die augenscheinlichsten Beispiele vor.[1]) In dem Artikel der Berl. ethnol. Zeitschrift über den Sonnenphallos [oben p. 281 f.], hatte ich auch wieder Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie der Gebrauch der Gallen, sich zu entmannen, auch nur eine Nachahmung der im Gewitter geglaubten Entmannung des Sonnenwesens sei, welcher man in der Extase meinte folgen zu müssen. Inzwischen habe ich in Stellers Reisen in Sibirien v. J. 1774 zwei Fakta gefunden, von denen das eine die aufgestellte Theorie an einem einfachen Beispiele wieder glänzend bestätigt, das zweite die Grenze der behaupteten Einwirkungen auf die Gestaltung der

1) cf. u. a. auch Landsteiners interessante Abhandlung: „Die Reste des Heidentums in Nieder-Östreich.“ Krems 1869. p. 2.

Lebensweise der Menschen in dieser Hinsicht nicht bloß auf die Vorgänge beschränkt, die man am Himmel wahrzunehmen glaubte, sondern noch viel weiter zieht.

Steller sagt p. 63: „Den Hagel erklären die Kamtschadalen ebenmäßig, daß es der Urin von Billutschei (dem Himmelsgotte) wäre; wenn er aber genng nrinieret, so ziehe er ein ganz neues Kuklanke oder Kleid von Rospomak-Fellen, wie ein Sack gemacht, an; weil nun an diesem Staatskleid Franzen von rot gefärbten Seehundhaaren und allerhand bnnten Riemlein Leder, so glauben sie sicherlich, sie sähen selbes in der Luft unter der Gestalt des Regenbogens. Die Natur nnn in dieser Farbenschönheit zu imitieren, ziehen sie ihre Kuklanken mit eben dergleichen bunten Haaren aus, welche Mode also ans der kamtschadalischen Physik und dem Regenbogen seinen Ursprnng.“ Dasselbe wiederholt Steller p. 304 im Kapitel von der Kleidung. „Zwischen den Lederstreifen ihrer Kleidung unten nähen sie Büschlein rotgefärbter Seehundshaare, und halten sie dafür, daß der Beherrscher des Himmels eben einen solchen Saum oder Borte an seinem Kleide trage, welches der Regenbogen sei, welchen sie hierin imitieren wollen.“

Wenn hier das behauptete Gesetz bei der Kleidung hervortritt, so erscheint es in einem andern Punkte noch überraschender, sowohl der Verhältnisse halber, woher die Parallele genommen, als vor allem wegen der Sache, der es den Stempel aufgedrückt hat. Um letzteres noch mehr in seiner Bedeutung hervortreten zu lassen, schicke ich Stellers Charakteristik des betr. Volkes voraus (p. 245). „Sie halten nichts für eine Schande nnd Sünde, als was ihnen Schaden bringt; und kann man an der Simplicität dieser Völker recht deutlich sehen, wie ein jeder Mensch, so in der natürlichen Freiheit lebet, nach seinem Temperament, ohne einige Kultivierung des Gemüts und Sittenlehre, beschaffen sein müsse. Man suchet die Zufriedenheit in animalischen Ergötznngen der äußern Dinge. Man will gut essen und trinken, wohl schlafen, öfters Stelle nnd Personen verändern, um nicht verdrießlich zu werden; man suchet öftern und differenten Beischlaf, phantasiert wollüstig u. s. w., fliehet nur den Schaden und Verdruß n. s. w.“ Von diesem Standpunkte ist es nnn doch höchst charakteristisch, wenn Steller weiter unter dem, was der

Kamtschadale als sündhaft halte, anführt; „Wer den Concubitus verrichtet, dergestalt, daß er oben aufliegèt, begehet eine große Sünde. Ein rechtgläubiger Itälmene muß es von der Seite verrichten, aus Ursache, weil es die Fische auch also machen, von denen sie ihre meiste Nahrung haben."

Die Menschen also, die sich noch auf dem rohesten Standpunkt der ungezügeltsten Sinnlichkeit bewegen, haben dennoch gerade in diesem Punkte von der sie umgebenden Natur, von welcher sie sich in ihrem Leben abhängig fühlen, die Form ihres eigenen Verhaltens in entsprechender Lage entlehnt und lassen sich von ihr beherrschen.[1]) Ein schlagenderes Beispiel dürfte sich kaum für die von mir behauptete Art der Entstehung vieler Gebräuche finden lassen.

1) Ein analoges Princip, nur umgekehrtes Resultat liegt übrigens auch der bekannten Stelle beim Herodot II. 64 zu Grunde, wenn es dort heißt: „Fast alle andern Menschen, außer den Ägyptern und Hellenen, vermischen sich in den Heiligtümern, in der Meinung, die Menschen seien wie die andern Tiere; weil sie ja auch die andern Tiere und die Vogelbrut in den Tempeln der Götter und in ihren Hainen sich begatten sehen. Wäre nun dieses dem Gotte nicht lieb, so würden es auch die Tiere nicht thun."

XXII.

Ein paar merkwürdige Parallelen zu mythologischen Anschauungen der Urzeit.

1877.*)

In der wunderbarsten Weise treten in der gewöhnlichen Sprache oft Anschauungen hervor, die an die altertümlichsten mythologischen Vorstellungen der Urzeit gemahnen und um so lehrreicher sind, je barocker sie oft gerade dem heutigen Standpunkt menschlichen Denkens erscheinen. So fand ich zufällig neulich im „Höllischen Proteus" des Erasmus Francisci vom Jahre 1695, S. 421, folgende Stelle: „Dieser Mann aber, als welcher ziemlich beherzt, scheuete sich im geringsten nicht, ohne Gefährten seinen Heimweg dadurch (durch ein Gehölz) zu nehmen, ohnangesehen die Sonne ihre Strahlen bereits eingezogen, und der Himmel von dem Abend-Schatten sich angebrännet hatte." Die Sonne erscheint hier also wie etwas, das seine Strahlen wie Stacheln von sich streckt und einzieht. Halten wir dazu noch allgemein übliche Ausdrucksweisen wie „Die Sonne verkriecht sich in den Wolken" und dergl., so kann es hiernach nun nicht weiter auffallen, wenn die Mythen der Urzeit, wie ich dies in den „Poetischen Naturanschauungen u. s. w.," S. 13, 255, 261, ausgeführt habe, bei den verschiedenen Auffassungen der Sonne, sie einmal als ein stachlichtes Tier, z. B. einen Igel, auffaßten, dann wieder von der Vorstellung der Sonne als eines Auges dabei ausgehend, dieses Sonnentier für ein einäugiges Tier hielten, welches da oben sein Wesen

*) Berliner Zeitschrift für Ethnol. u. s. w. Jahrg. 1877. S. 279.

treibe, wie ein Dachs z. B. sich in den Wolkenbergen verkrieche. Tritt ersteres z. B. in der persischen Mythologie hervor, wo noch in der entwickelteren Phase derselben der Igel dem Sonnengotte Mithras geheiligt blieb, so haben sich im nördlichen Deutschland Sagen aus der Urzeit in der Tradition erhalten, die auf einen mythischen Hintergrund hinweisen, nach welchem dieses einäugige Sonnentier in der Gewitterjagd gejagt resp. gefangen gedacht wurde, ähnlich wie ein neuseeländischer Mythos von einem Fang der Sonne in Schlingen (d. h. in den Blitzesfäden) und ihrer Verwundung erzählt, weshalb sie nur langsam fortan „fortkriechen“ könne.

Ebenso tritt in den Mythen der indogermanischen Urzeit hervor, daß, wie man die sich „schlängelnden“ Blitze als „Schlangen und Drachen“ faßte, so die mehr durch die Wolken dahinzuckenden für ein dahinhuschendes kleines Tier hielt (kleine Schlange, [rote] Maus, Wiesel und dergl.) oder auch für ein dahinrollendes Rad. („Poetische Naturansch.“ an verschiedenen Stellen.[1]) Grohmann hat in seinem Buche über „Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen“ diesen Glauben in seinen unendlich mannigfachen Spuren bei den Indogermanen weiter verfolgt. Der Gewittergott wurde u. a. so in der Urzeit zu einem Mäusegott, und diese Vorstellung vibriert noch im Hexenglauben nach, wenn die Hexen z. B. das Unwetter brauen und Mäuse machen sollten, wobei man eben ursprünglich an jene angeblichen himmlischen Mäuse dachte, die in den Blitzen hin und herliefen. Eine sprachliche Parallele konnte ich nun, als ich die Sache zuerst im „Ursprung der Mythologie u. s. w.,“ S. 275, berührte, für diese Anschauung nicht beibringen. Jetzt

1) Vergl. auch Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum, II. Aufl. 1862, p. 75, 91, 111. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß wenn Mannhardt, Germ. Mythenforschungen, p. 79, aus dem von mir mitgeteilten Mecklenburgischen Gebrauch, daß man in den Zwölften die Tiere nicht bei ihrem wirklichen Namen nenne und statt „Maus“ z. B. „Boniöper“ (Bodenläufer) sagt, einen „Umzug der Elbe überhaupt in Mäusegestalt“ herleitet, dies doch wohl zu weit gegangen sein dürfte. Ich erwähne es, weil Grohmann, p. 79, und Wuttke, Der deutsche Volksglaube, p. 118, es ohne weiteres dann als einen thatsächlichen Bericht aufnehmen und der erstere noch speciell auf mich als Gewährsmann dafür hinweist.

reproduciert aber eine Darstellung einer Rheinreise aus dem Jahre 1875 im Sonntagsblatt der Neuen Preußischen Zeitung vom 7. Februar eine ganz analoge Anschauung, wenngleich auf einem andern, aber doch ähnlichen Gebiete. Bei einer Rheinfahrt sieht nämlich jemand an den Ufern Eisenbahnzüge in ihrer rapiden, dem Auge in der Ferne fast verschwindenden Schnelligkeit dahinfahren und schildert dies nun mit den Worten: „An den Ufern laufen die flinken Eisenbahnzüge; — wie kleine schnelle Mäuse sehen von unten die vielen Räder aus.“ — Die Analogie liegt hier deutlich auch in dem blitzartigen Vorüberfahren des in der Ferne fast nur zu einem Streifen zusammenschrumpfenden Zuges, in welchem die Räder das bewegende Element sind und den Erzähler an dahinhuschende Mäuse erinnern, wie die Urzeit im Blitz dann wirklich analog an Mäuse sowie Räder dachte.

XXIII. (*)

Von altgriechischer Totenbestattung.

1877.*)

Wenngleich allmählich auf dem prähistorischeu Gebiete sich über gewisse Partieeu einige Klarheit zu verbreiten anfängt, je mehr der Horizont dieser Wissenschaft sich erweitert, so sind doch teils noch Rätsel genug übrig, teils tauchen andere auf, teils erscheint einzelnes, was bisher als gesichert galt, durch neue Perspektiven plötzlich erschüttert, so daß es für die Wissenschaft nur förderlich sein kann, durch Vergleichung homogener Kreise gewisse Punkte immer wieder zu erörtern, um sie entweder den anderweitig sich ergebenden Resultaten gegenüber als auch ferner sichergestellt festzuhalten oder in ihrer bisher angeuommenen Gestalt zu modificiereu. In dieser Hinsicht dürfte es sich lohnen, die Bestattungsarten der ältesten Zeit bei den Griechen einmal wieder einer erneuten Betrachtung zu unterwerfen und unter dem Reflex analoger Erscheinungen bei andern indogermanischen Völkern vom allgemeineren Standpunkt der jetzigen prähistorischen Wissenschaft aus zu erörtern; nach beiden Seiten hin dürfte dies Klarheit verbreiten.

Was die Bestattungsart bei den Griechen überhaupt anbetrifft, so erachtete man früher die Sache durch die bekannte Stelle aus Lucian (*de luctu* c. 21), wo es heißt: *ὁ μὲν Ἕλλην ἔκαυσεν* [*ὁ δὲ Πέρσης ἔθαψεν, ὁ δὲ Ἰνδὸς ὑάλῳ περιχρίει, ὁ δὲ Σκύθης κατεσθίει, ταριχεύει δὲ ὁ Αἰγύπτιος*] so ziemlich als erledigt. Der Grieche, meinte man, verbrannte im Gegensatz zu

*) Berliner Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 1877 p. 281 ff.

anderen Völkern seine Toten. Die gründlichen Untersuchungen von Becker haben aber schon längst dargethan, daß diese Annahme ein Irrtum ist und jener Gebrauch nur für die Zeit des Lucian und auch da nur eine gewisse relative, keine allgemeine Geltung hatte, was schon das einfache Faktum zeigt, daß man z. B. in Sparta immer begrub. Richtig präcisiert vielmehr im allgemeinen Stark in der II. Auflage von Hermanns Lehrbuch der griechischen Privataltertümer die Sache, wenn er sagt: „Daß das Verbrennen der Leichen in Griechenland schon seit ältester Zeit gebräuchlich war, geht aus den Homerischen Gedichten hervor; doch scheint es sich größtenteils auf Kriegszeiten und ähnliche Fälle beschränkt zu haben, wo entweder große Sterblichkeit ein kürzeres Verfahren oder die Entfernung von der Heimat ein bequemes Mittel erheischte, die Überreste eines Toten in die Hände der Seinigen zurückbringen; davon abgesehen aber darf Beerdigung als die in altgriechischer Zeit vorherrschende Form der Leichenbestattung sowohl im Mutterlande als in den Kolonieen gelten." Erledigt ist freilich mit den angeführten Momenten die Frage vom Ursprung und der Verbreitung der Sitte der Leichenverbrennung nicht; in dieser Beziehung tritt sie bei zu vielen Völkern auch ohne solche Verhältnisse auf[1]) und wird speciell bei Griechen und Deutschen noch durch den Mythos von der Verbrennung des Herakles wie Baldr gleichsam geheiligt; nur so viel ergiebt sich eben, daß sie niemals allgemein war, und das griechische Altertum die verschiedenste Behandlungsart der Toten nebeneinander seit den ältesten Zeiten aufweist. Diese Erscheinung ist deshalb besonders interessant und lehrreich, weil man nach ihr Anstand nehmen wird, immer gleich, wenn nebeneinander in einem Land beerdigte und verbrannte Leichen sich finden, dies auf verschiedene Völker oder Zeiten zurückzuführen, sondern noch andere Momente event. den Ausschlag werden geben müssen. Übrigens dürfte auch, selbst wenn irgendwo die Verbrennung allgemeine Sitte gewesen, sie doch schon ihres umständlichen Charakters halber nicht auf das niedere Volk und die Sklaven gleichmäßig Anwendung gefunden haben. Das

1) Außer in Indien auch bei den Hirtenvölkern der gemäßigten und heißen Zone. Klemm, Kulturgeschichte der Menschheit, VII. S. 143.

Herbeischaffen des Holzes, das Abwarten des Brandes, welches in den betr. Schilderungen stets eine ganze Nacht erfordert, läßt die Sache für alle Zeiten als etwas mehr oder minder Exklusives gelten, wie auch Zeit und Verhältnisse es oft einfach nicht zuließen und man schon dem Standpunkt einer höheren Kultur gemäß verfuhr, wenn man den Leichnam durch Einscharren, Aufschütten von Steinen u. dergl. überhaupt vor dem Biß der Raubtiere und Geier schützte. Die realen Verhältnisse machen sich eben zu allen Zeiten geltend und je höher hinauf im Altertum desto mehr. Wenngleich sich dies fast von selbst versteht, so sei doch noch auf einige Beispiele, die auch bei Homer daran erinnern, hingewiesen. Ohne jedwede Umstände — heutzutage werden doch dabei noch gewisse Formen beobachtet — wird die Wärterin des Eumaeos, als sie auf der Fahrt ein Schlagfluß trifft, ins Meer geworfen; man entledigte sich einfach des Leichnams[1]) (Od. XV. 480 sqq.:)

> καὶ τὴν μὲν φώκῃσι καὶ ἰχθύσι κύρμα γενέσθαι
> ἔκβαλον·

Ebensowenig Umstände dürfte man mit den treulosen Mägden im Hause des Odysseus gemacht haben, nachdem sie aufgehängt, so daß sie wie ein Zug Drosseln, die in die Schlinge gefallen, aussahen. Man verscharrte sie eben gewiß nur. Ja auch die Freier selbst wurden, trotzdem sie Edle waren, wahrscheinlich bei der Not der Verhältnisse nicht verbrannt, sondern begraben. Zwar könnte das *ἔθαψαν* an der betreffenden Stelle an und für sich auch die allgemeinere Bezeichnung „bestatten“ haben und das Verbrennen in sich schließen, doch gestattet dies anzunehmen der Zusammenhang nicht. Homer Od. XXIV. 417 sqq. sagt nämlich kurzweg:

> ἐκ δὲ νέκυς οἴκων φόρεον, καὶ θάπτον ἕκαστοι·
> τοὺς δ' ἐξ ἀλλάων πολίων οἰκόνδε ἕκαστον
> πέμπον ἄγειν ἁλιεῦσι, θοῇς ἐπὶ νηυσὶ τιθέντες.
> αὐτοὶ δ' εἰς ἀγορὴν κίον ἀθρόοι κτλ.

Es ist nicht nötig, die Frage zu erörtern, inwieweit der lokale Ursprung dieser Partie der Odyssee etwa dazu mitgewirkt

1) Daß es phönizische Händler sind, ändert dabei nichts, der Dichter überträgt einfach auf sie griechische Anschauungen, denen gemäß sie so handeln.

hat, daß der Dichter der entsprechenden Landessitte gemäß an Begraben dachte. Schon einfach die Verhältnisse, das Drängen, sofortige Rache an Odysseus zu nehmen, wie man ja auch sogleich sich dann nach dem Hause des Laertes aufmacht, beseitigt wohl jedes Bedenken nnd zeigt, daß das Verbrennen so vieler Leichen schon einfach in betreff der Zeit geradezu unausführbar gewesen und das kürzere Begraben deshalb an dieser Stelle nur anzunehmen sei.

Ähnliches dürfte oft genug im einzelnen, besonders bei auswärtigen Heereszügen eingetreten sein (s. die Anm. am Schluß). Daß aber auch, selbst die Sitte des Verbrennens als allgemeinere Norm für die Heroenzeit vorausgesetzt, das Beschütten des Leichnams mit Erde und dergl. die öffentliche Meinung schon zu allen Zeiten befriedigte, zeigt nicht bloß die uralte Anwendung dieses Gebrauchs, falls man einen Leichnam irgendwo fand, sondern auch die Analogie dazu im Handeln der Antigone bei Sophokles, deren Gefühl bei aller Erregtheit schon Genüge darin fand, den Leichnam des Bruders mit Staub bedeckt zu haben, wie auch der Wächter ausdrücklich berichtet:

λεπτὴ δ', ἄγος φεύγοντος ὥς, ἐπῆν κόνις.

Merkwürdig ist übrigens noch folgende Erscheinung. Während man also das Verbrennen im Gedenken namentlich an Patroklos', Hektors sowie Achills feierliche Verbrennung als das der Heroenzeit Eigentümliche später erachtete, so nahm man doch nicht Anstand, in gewaltigen Gerippen die „begrabenen“ Leiber der Heroen, eines Thesens[1]) und Orest[2]) wiederzufinden. Es erklärt sich dies eben nnr daraus, daß allmählich „die durch die Litteratur gebildete“ und „die volkstümliche griechische Welt“ auseinanderging, — ein Moment, das man in der Kulturgeschichte oft genng in Anschlag bringen muß, —, jene also auf dem „allgemein litterarischen,“ diese anf dem beschränkteren „lokalen“ Standpunkt stand, der ja eben vielfach der des Begrabens

1) Εὑρέθη δὲ θήκη τε μεγάλου σώματος, αἰχμή τε παρακειμένη χαλκῆ καὶ ξίφος. Plut. Thes. c. 36.

2) Als die Lacedämonier auf Veranlassung der Pythia nach den Gebeinen des Orest suchten, hörten sie, ein Schmied habe in Tegea beim Brunnengraben einen Sarg von sieben Ellen gefunden, und das Gerippe darinnen sei eben so lang. Das waren denn nach allem des Orestes Gebeine. Herodot I. c. 68.

war, wie schon oben erwähnt und wir noch gleich des näheren ausführen werden.

Gehen wir nämlich jetzt zur Skizzierung mehr der einzelnen lokalen Verhältnisse über, so finden wir auch auf diesen Kulturgebiet wie überall die verschiedensten Nüancierungen der Gebräuche neben dem, was eben wieder allgemeiner war. Allgemein war das Zudrücken der Augen und des Mundes, das Verhüllen des Gesichts des Toten, das Waschen der Leiche, das Einhüllen in reine Gewänder, das Ausstellen in ausgestreckter Lage mit den Füßen der Thür zu, daneben eine Salbflasche; ferner die Bekränzung der Leiche mit Lorbeer u. s. w., endlich die Beifügung von Mitgaben und nach der Bestattung Aufrichtung eines Hügels oder Denksteins sowie das Toten- und Gedächtnismahl:[1]) Gebräuche, in denen schon die homerische Zeit mit der allgemein auch im deutschen Volke herrschenden volkstümlichen Sitte übereinstimmt. Hervorzuheben ist dabei das einfache Leichengewand, wie es auch Penelope schon für Laertes webt, und die Verschiedenheit der Beigabe, die oft nur sehr geringfügig war. Wenn man z. B., wie vorhin erwähnt, nicht zweifelte, das Grab des Theseus vor sich zu haben, trotzdem nur eine eherne Lanze und ein Schwert bei dem Gerippe lag, so sieht man deutlich, daß kostbare Beigaben immer nur etwas mehr Vereinzeltes gewesen und man keinen Grund hat, unter analogen Verhältnissen auch bei andern Völkern, wenn man in Massengräbern nur Spangen u. dergl. findet, mit denen das Leichengewand zusammengehalten worden, daraus auf eine Armut der Bevölkerung zu schließen,[2]) wie man oft geneigt ist zu thun. Der Hauptpomp entfaltete sich offenbar meist überall bei der Leichenfeier und die Unterschiede der Stände treten außerdem zunächst in den Gräbern selbst noch in der größeren oder geringeren Sorgfalt hervor, mit der die Gebeine oder Urnen geschützt, ob sie ohne weiteres der Erde übergeben, mit kleinen oder großen, unbehauenen oder behauenen Steinen umstellt worden u. dergl. mehr.

1) cf. Becker, Charikles sowie Hermann (Stark) Lehrbuch d. griech. Privataltertümer. Heidelberg 1870. §. 39 sqq.

2) Besonders bei verbrannten Leichen, wo der Leichenbrand obenein noch viel verzehrt und wo hinter dürftigen Überresten oft ganz interessante Sachen stecken. Vgl. Berliner Zeitschrift f. Ethnol. VII. p. 256, Anm. 2.

Neben jenen allgemeinen, in gleicher Weise auch bei Deutschen und Slaven wiederkehrenden Gebräuchen zeigen nun aber die verschiedenen Landschaften Griechenlands allerhand Besonderheiten: ein Umstand, der wieder vor allzu mechanischem Klassificieren in dieser Hinsicht warnt. In Athen tritt speciell noch in ältester Zeit die auch bei wilden Völkern sonst vorkommende Sitte hervor, die Toten in den eigenen Häusern zu beerdigen; auch sonst begrub man zuerst innerhalb der Stadtmauern, in Sparta soll es ausdrücklich Lykurg sanktioniert haben, um durch den steten Anblick der Gräber die Furcht vor dem Tode zu nehmen. (*πρῶτον μὲν γὰρ ἀνελὼν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν οὐκ ἐκώλυσε, συντρόφους ποιῶν ταῖς τοιαύταις ὄψεσι καὶ συνήθεις τοὺς νέους. ὥστε μὴ ταράττεσθαι, μηδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον κτλ.* Plut. Lyk. c. 27.) Später ging man meist vor die Thore hinaus, dort entstanden Familien- und Gemeindegrabstätten; besonders berühmt ist die attische Gräberstraße mit den Gräbern reicherer oder vom Staat geehrter Bürger, aber auch mit Gedenkhügeln der fürs Vaterland Gefallenen, wovon nachher noch die Rede sein wird. Je nach dem Terrain legte man die Gräber schachtartig in einen Berg hinein an oder in der Ebene im flachen Boden und wölbte darüber das Denkmal. In betreff der Lage des Toten tritt weiter verschiedener landschaftlicher Gebrauch hervor: in Megara beerdigte man die Toten mit dem Gesicht nach Osten zu, in Athen nach Westen oder umgekehrt, indem die Angaben variieren. Während man im Durchschnitt sich weißer Totengewänder bediente, bestattete man in Sparta in dem dunkelroten Kriegskleid (und legte den Toten in Blätter vom Olivenbaum). Plut. Lyk. c. 27. Auch in der Zahl der Toten, welche in eine Grabkammer vereinigt wurden, wichen die Gebräuche einzelner Orte von einander ab. So sagt Plut. Solon c. 10: *μίαν ἕκαστον Ἀθηναίων ἔχειν θήκην, Μεγαρέων δὲ καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρας ἐν μιᾷ κεῖσθαι.* Wo und wann die Sitte aufkam, dem Toten einen Obolos für den Charon in den Mund legen, ist schwer zu bestimmen, zumal sie auch in Deutschland mit altmythischen Vorstellungen verbunden auftritt,[1]) und

1) Merkwürdig besonders in der Altmark, s. Schwartz, Urspr. d. Myth.,

so uralt zu sein schiene, wenn nicht eben der Gebrauch von Münzen mehr der historischen Zeit sie zuwiese. In Hermione war sie nach Strabo nicht üblich.[1]) Auch in betreff der Ausdehnung resp. Beschränkung der Klagescene bei der Leichenbahre (durch Heranziehung von sog. Klageweibern) herrschte Verschiedenheit, wenngleich man diese mehr auf die Gesetze des Solon, Charondas u. s. w. zurückführte, als daß sie von Anfang an so mannigfach gewesen.

Überhaupt modificierten sich mit dem Fortschritt der Kultur, namentlich je mehr sich ein allgemeines hellenisches Leben entwickelte, auch auf dem Gebiete der Bestattungsgebräuche die lokalen Traditionen, und die Mode fing an, auch in betreff der Begräbnisse sich geltend zu machen. So kann man es sich dann leicht erklären, daß zu Lucians Zeiten, wie oben erwähnt, das Verbrennen in den gebildeteren und reicheren Kreisen überwog, und welcher Wechsel so unter Umständen eintrat, zeigt am besten folgende Thatsache. Die Beigaben, welche den Toten mitgegeben wurden, gehen besonders von dreifachen Gesichtspunkten aus. Es sind entweder 1) Gegenstände, die gleichsam als eine Ausstattung für das jenseitige Leben erscheinen (dahin gehören auch später Symbole, die auf das jenseitige Leben selbst hindeuten) oder 2) Überreste vom Leichenbrande, dem Leichenmahle, oder bei der Bestattung gebrauchte Dinge[2]) oder endlich 3) Sachen, die dem Toten besonders wert waren oder einfach den Leichnam schmücken sollten. Die griechischen Gräber zeigen nun in großer Mannigfaltigkeit so außer Schmucksachen Waffen, Geräte, Speisen, Eß- und Trinkgefäße, Kleidungsstücke, Kinderspielzeug u. dergl. Das Mitgeben bemalter Thongefäße speciell

p. 273, cf. 248. und Weinhold, Grab-Altertümer aus Klein-Glein in Untersteiermark. Gratz 1861, S. 10. Wattke, „Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin 1869, § 734.

1) Daß es deshalb nicht gewesen, wie Strabo (VIII, S. 373) als Sage anführt, weil ein Eingang nach der Unterwelt in der Nähe von Hermione, die κατάβασις also „nur kurz" sei, ist natürlich nur eine humoristische Deutung von seiten der Sage.

2) Ist auch in Deutschland noch mehr oder minder üblich. Der Kamm, mit dem die Leiche gekämmt, das Handtuch, mit welchem sie abgewischt worden, das Rasiermesser u. s. w. muß ihr mit in den Sarg gelegt werden, sonst beunruhigt der Tote die Zurückgebliebenen. Klemm a. a. O. § 732.

aber, welches zur Zeit der Blüte der griechischen Kunst ziemlich allgemein war, war zu Cäsars Zeit in Griechenland selbst schon wieder so ganz vergessen, daß, als man beim Wiederaufbau Korinths auf Gräber stieß, welche solche Gefäße enthielten, sie als seltene Merkwürdigkeiten von den Römern begierig gekauft und gesammelt wurden.[1]) Wie weit hinter jener damals schon vergessenen Zeit liegen aber wieder Gräber, wie das oben erwähnte sog. theseische mit der einfachen bronzenen Lanze und dem Schwerte oder das angebliche der Alkmene, welches man nach Plutarch *de genio Socratis* c. 5 in Haliartus wollte gefunden haben (gerade ebenso, wie man einen Hügel beim arkadischen Orchomenos für ein Grab der Penelope hielt. Paus. VIII, 12, 5). Vom Leichnam der Alkmene, heißt es, wurde nichts mehr gefunden, wohl aber ein kleines Armband von Erz und zwei thönerne Henkelgefäße, mit Erde gefüllt, welche durch die Länge der Zeit sich zu Stein verhärtet hatten; auf dem Grunde des Grabes fand sich eine eherne Tafel mit vielen, ihres hohen Alters wegen bewundernswürdigen Schriftzeichen; es war übrigens nicht möglich, etwas davon zu entziffern, obgleich sie, nachdem man das Erz abgewaschen hatte, sehr deutlich hervortraten, denn es waren Schriftzüge von eigentümlicher barbarischer Form, die sehr viel Ähnlichkeit mit den ägyptischen hatten, weshalb auch Agesilaus Abschriften davon an den König von Ägypten geschickt haben sollte, ob die Priester sie entziffern könnten.

Was die Urnenbeisetzung anbetrifft, wenn eben die Leiche verbrannt wurde, so stellt sie sich im ganzen in Analogie zu den bei Deutschen und Slaven hervortretenden Bräuchen. Wie man die Leichname gegen wilde Tiere durch Steine geschützt hatte,[2]) wird auch um die Urne noch meist eine Art Steinhaus gebaut.[3]) Darüber wölbt sich ein Hügel, oder ein Denkstein bezeichnet die Stätte. Wie Il. XXIV. 349 ein μέγα σῆμα des Ilos in der Ebene erwähnt wird, so gilt bei den Leichenspielen des

1) Becker a. a. O.

2) Vergl. meinen Aufs. in d. Berliner Zeitschr. f. Gymnasialwesen v. J. 1866, p. 798 ff. oben p. 156 f.

3) In die Urne kamen nur die gesammelten Knochenüberreste, und zwar in eine doppelte Fettlage gehüllt, alles wohl auch noch in ein purpurnes Gewand. Was sonst noch vom Leichenbrande übrig geblieben, ward daneben gelegt.

Patroklos ein Pfahl mit zwei weißen Steinen an der Seite als Ziel, und der Dichter meint, es wäre wohl das Denkmal eines längst verstorbeneu Mannes oder hätte schon früher vielleicht bei einer Rennbahn als Ziel gedient; ein Beweis jedenfalls, daß Denkmäler in jener einfachen Form nicht ungewöhnlich. Meist aber rundete man über der Brandstätte den Hügel, indem man wahrscheinlich erst Steine zum Unterbau hinlegte und dann die Erde aufschüttete. Wo Patroklos verbrannt, wird nur zunächst ein kleiner Hügel aufgehäuft, da seine Asche später mit der des Achilles beigesetzt werden sollte. Sie kam dann in ein kleines Gefäß (eine goldene *φιάλη*), und dies wurde in den *ἀμφιφορεύς* gesetzt, welcher des Achill Gebeine umschloß. Die Überreste des Antilochos legte man daneben.[1]) Haben wir hiernach in des Patroklos Hügel eigentlich ein leeres Grabdenkmal, so kehrt ein solches in gewissem Sinne noch an anderer Stelle wieder, wo eine größere Bestattung sämtlicher bis dahin vor Troja gefallener Helden stattfindet. Die Gebeine der Gefallenen nahm man nämlich hier mit nach Hause, häufte aber einen gewaltigen Hügel über der Brandstätte. Daran reiht sich dann die auch schon bei Homer hervortretende Sitte, einen Hügel als Gedächtnismal an einen Toten überhaupt zu errichten, wie es Menelaos thut, als er vom Tode des Agamemnon hört. Hom. Od. IV. 584. *(ἵν' ἄσβεστον κλέος εἴη).*

Der Gebrauch der Kenotaphien, wo man der Gebeine Verstorbener nicht habhaft werden konnte, das Anfwerfen von Hügeln zum Gedächtnis Gefallener ging dann durch das ganze griechische Altertum. Pausanias verzeichnet manche solcher Hügel. Bei Thyrea z. B., wo dreihundert erkorene Argiver gegen ebensoviel Spartiaten gekämpft, wurden den Gefallenen Grabhügel aufgeschüttet (II. 38). Auch auf der berühmten Gräberstraße bei Athen, die nach der Akademie führte, werden unter prächtigeren Denkmälern solche Hügel erwähnt, z. B. einer für die thessalischen Reiter, die aus alter Freundschaft kamen, als die Peloponnesier unter Archidamos zuerst mit einem Heere in Attika einfielen; nahebei ein anderer für die kretischen Bogenschützen. Paus. I. 29, 5. — Ich bin etwas ausführlicher auf die Hügelgräber eingegangen, weil

1) Hermann (Stark) a. a. O. 540, Anm. 3.

es ähnlich auch bei anderen verwandten Völkern gewesen sein und sich so am ehesten erklären dürfte, daß man gerade in derartigen Hügeln öfter fast gar keinen Inhalt findet.

Einfacher als das Aufschütten von Hügeln war das Zusammentragen von Steinen, und auch von dieser Art Gräber werden einige berühmte von Pausanias erwähnt. Vom Grabe des Laios am Kreuzweg in Phokis sagt er X. 5, 2: *καὶ τὰ τοῦ Λαΐου μνήματα καὶ οἰκέτου τοῦ ἑπομένου ἐνταῦθα ἔτι ἐν μεσαιτάτῳ τῆς τριόδου ἐστὶ καὶ ἐπ' αὐτῶν λίθοι λογάδες σεσωρευμένοι* (zusammengelesene Steine sind darauf gehäuft). Damasistratos sollte den Leichnam des Laios und seines Dieners gefunden und sie so begraben haben. — Unterhalb des arkadischen Orchomenos erwähnt Pausanias gleichfalls *σωροὶ λίθων διεστηκότες ἀπὸ ἀλλήλων*. Sie wurden Männern zu Ehren aufgerichtet, welche in der Schlacht gefallen. Mit wem sie aber gekämpft, sagt Pausanias, wissen die Orchomenier nicht anzugeben.

An die Stelle der Steinhaufen und Hügel traten später bei Entwicklung der Kunst *στῆλαι* (Pfeiler), *κίονες* (Säulen), *ναΐδια (ἡρῷα)* tempelartige Gebäude nnd *τράπεζαι* (liegende Grabsteine) und Inschriften schlossen sich dem an.

Totenopfer und Leichenmahl reihten sich, um auch dies noch zu erwähnen, an die Bestattung und wiederholten sich an bestimmten Gedenktagen. Daß es ebenso bei den alten Deutschen gewesen, beweist das ausdrückliche Verbot solcher Feier in den ersten christlichen Zeiten von Seiten der Koncile und Päpste, sowie auch die zum Teil noch trotzdem bis in die nenesten Zeiten fortdauernde Sitte des Leichenschmauses. Wenn Klemm, Handbuch der germanischen Altertumskunde, S. 94, in betreff des Leichenmahles sagt, „daß es dabei lebhaft hergehen mochte, wie die zahlreichen, bei Totenhügeln gefundenen Scherben beweisen,“ so dürfte diese Erscheinung doch mehr den Grund haben, daß man das betr. Gerät als unheimliche Erinnerung einfach nicht weiter brauchen wollte[1]) nnd deshalb es zerbrach. So finden sich auch in Griechenland gerade oft schöne und wertvolle Gefäße absichtlich zerbrochen, namentlich mit ansgestoßenem Boden, bei Grab-

1) Gerade wie man vom Wiedergebrauch der Geräte abstand, die man bei dem Toten benutzt hatte. s. oben p. 355. Anm. 2.

stätten wieder, wie noch heutzutage ebendaselbst auf den Gräbern Krüge, aus denen dem Gebrauch gemäß Wasser gespendet worden, zerbrochen werden. (Hermann Stark a. a. O. § 40, Anm. 23.)[1])

1) [Die oben zu Anfang der Abhandlung erwähnte Rücksicht auf die realen Verhältnisse findet auch ihren Ausdruck in der bekannten Stelle des Vergil Än. XI. 182 sqq., wo Vergil die Bestattung der Gefallenen folgendermaßen dargestellt und eine verschiedene Behandlungsweise der Toten, den Verhältnissen entsprechend, neben einander auftreten läßt: Äneas und Tarcho verbrennen ihre Toten und vollziehen die Gebräuche nach der Väter Weise.

Nec minus, heißt es dann weiter, *et miseri diversa in parte Latini*
Innumeras struxere pyras, et corpora partim
Multa virum terrae infodiunt, avectaque partim
Finitimos tollunt in agros urbique remittunt;
Cetera, confusaeque ingentem caedis acervum
Nec numero nec honore cremant.]

XXIV.

Kulturhistorische und mythologische Studien in Flinsberg.*)

1876.

Nichts ist für den Kulturhistoriker interessanter als wahrzunehmen, wie nicht bloß der Boden die Trümmer der Urzeit birgt, sondern auch im Leben der Völker, wo die Verhältnisse nur irgendwie dazu angethan, ein Stück jener haftengeblieben ist oder ähnliches sich wieder zu entwickeln anfängt. Auf dem Gebiet der Sage und des Aberglaubens ist dies schon längst anerkannt, aber auch außerdem hat es seine Geltung. Freilich tritt es um so weniger hervor, je mehr das ganze Leben in die Kultur hineingezogen wird und sich in und mit ihr entwickelt; wo aber dies nicht stattfindet, da kommen überall noch die alten Wurzeln leicht zu Tage. Ist doch auch die Zeit, welche das heutige Leben von der Urzeit trennt, gar nicht so gewaltig lang, sobald man sie nur nicht mit dem Chronometer in der Hand, sondern mit einem andern Maße mißt. Wie bald geht nicht ein Geschlecht über die Erde hin, und mit 40 Geschlechtern verliert sich schon bei uns der historische Boden und mit 120 Geschlechtern fast bei der gesamten Menschheit und die Urzeit liegt im Halbdunkel vor den Augen des Beschauers; ein Moment, welches die Kulturhistoriker nie außer Acht lassen sollten.[1]) Und dann, wie mannigfach gestaltet sich nicht auch wieder das Leben selbst bei einem Kulturvolke! Mag Eisenbahn und Telegraph immerhin weitere Bahnen der Kultur ziehen, Schulen und Zei-

*) Ausland. 1878. Nr. 10. 1) Urspr. d. Myth. p. 25.

tungen nachrücken und ihren Einfluß ausüben, so läßt doch die Not des Lebens in seiner vielfachen Isoliertheit außerhalb der größeren Städte sowie das Ringen mit der Natur hier noch in einer Weise, die man im großen öffentlichen Leben kaum ahnt, immer wieder Znstände und Anschaunngen festhalten oder aufkommen, welche an die primitivsten Zeiten erinnern (s. oben p. 112. ff.) Dies vorausgeschickt, mögen hier einige derartige Studienblätter folgen, zn denen in den verflossenen Sommerferien Flinsberg Veranlassung gab.

Wie schon die Blitzableiter auf allen Häusern des Orts den Fremden daranf aufmerksam machen, daß er hier in eine Region gekommen, wo die Gewitter besonders heimisch sind, so zeigt ihm ein Blick auf die Steinmassen, die in dem Queiß liegen, zu welcher Gewalt dieser Gebirgsbach anwachsen kann, wenn er von Regengüssen angeschwellt wird. Und kommen gleich „zornige Donnerwetter mit Wolkenbrüchen, die alles wegreißen,“ wie die alte Chronik hier sich ausdrückt, nicht in jedem Jahre vor, so treten sie doch noch immer oft genug ein, so daß die Erinnerung daran wach gehalten wird, znmal oft genng das Wetter dazn einen Ansatz nimmt, der sonst liebliche Gebirgsbach drohender anznschwellen nnd das Steingeröll vor sich herzuschieben anfängt. Im Anschluß an diese Verhältnisse blüht aber noch heutzutage hier teilweise die kyklopische Bankunst, welche wir bei den Werken der Urzeit bewundern. Die Natur bietet von selbst das Material, und der Mensch lernt leicht mit ihm umgehen. Zu Stegen und Brücken, Dämmen, Wehren und Mauern, festem Unterbau der Häuser schafft er die größten Blöcke herbei. Die einfachste Art des Transports ist das „Kanten“ der Steinblöcke; sind sie so groß, daß Menschenhände nicht mehr dazu ausreichen, so dienen Banmstämme als Hebel oder „untergeschoben“ als Walzen, um sie vorwärts zu bewegen und wenn auch langsam weiterzuschleifen. Letzteres entwickelt sich zu einer besonderen Technik, welche an die ξυστοὶ λᾶες des Homer erinnert, aus denen die Gebände der Phäakenstadt und das Haus des göttlichen Sanhirten errichtet waren. Man schlingt nämlich Stricke oder Ketten um einen solchen Felsblock, hebt ihn dann an der Vorderseite auf eine Walze und zieht ihn über dieselbe fort, bis diese am andern Ende hervorkommt. Natürlich ist dies nnr für kürzere Strecken geeignet, und sonst sehr mühsam. Deshalb

wendet man zumal bei größeren Steinen, namentlich wenn man sie von Höhen herabholt, Schlitten und zwar sog. *Krüppel* an, d. h. den Vorderteil eines Schlittens, an dem dann Langbäume rechts und links befestigt werden, auf welchen der Felsblock hinaufgeschoben und vorn am Krüppel mit Stricken befestigt wird. Besonders ist der Winter, wenn Schlittenbahn ist, dazu passend. Als eine Art Hemmschuh, wenn es zu steil bergab geht, läßt man einen andern Stein an einem Strick oder einer Kette nachschleifen und reguliert so den Transport.[1]) Daß auch in der Zusammenfügung von Steinen zu Mauern u. dergl. sich eine besondere Kunst entwickeln muß, ist bekannt und zeigt sich auch oft genug noch an Einhegungen von Bauernhöfen im flachen Lande, doch tritt sie natürlich da in einem höheren Grade anf, wo man stehend derartige Steinblöcke zu den mannigfachsten Bauten verwendet.

Lebt so die nralte Form des Steinbaues, wenngleich natürlich in beschränkter Ausdehnung, noch heutzntage (inwiefern eben gewisse Verhältnisse sich gleich bleiben) hier fort und lehrt uns in ihrer einfachen Art, wie *frühere Geschlechter es ebenso oder ähnlich gemacht*, und versetzt nnsere Phantasie so in die Urzeit, so mangelt es anch hier nicht an Denkmälern der heidnischen Zeit wie des Mittelalters. Erinnert an das letztere die stattliche Ruine des Greifenstein, welche beim Blick in das Thal das Auge fesselt, so fehlt es auch nicht an Kunde von heidnischen Grabstätten in der Gegend. Das Aufdecken derselben fällt freilich schon in das vorige Jahrhundert, doch giebt uns die Chronik von Flinsberg vom Jahre 1783 davon noch getreuen Bericht, den ich in seiner charakteristischen Form vollständig wiedergebe: „Noch in diesem Jahrhundert,“ sagt sie, „befand sich zu Ullersdorf (dem an Flinsberg im Thale angrenzenden Dorfe) der Sage nach ein altes Schloß (!), in welchem große Schätze verborgen lagen; es hatte übrigens bloß die Gestalt eines

1) Daß auch zur homerischen Zeit derartige Steinblöcke nicht bloß *geschleift*, sondern auf *Wagen* transportiert wurden, zeigt eine Stelle, wie Il. XII. 487: „Nicht hätten ihn (den Feldstein) zween Kraftmänner des Volkes leicht zum Wagen hinauf vom Boden gewälzt mit Hebeln“ u. s. w., vergl. O. IX. 243, wo es von dem Felsblock, welcher die Höhle des Kyklopen verschließt, heißt: „Nicht hätten ihn 22 Wagen fortgeschafft.“

Hügels und war mit allerhand Strauchwerk und Ebereschen verwachsen. Endlich machte sich der Besitzer davon 1730 dran, und kaum hatte man ein wenig zu arbeiten angefangen, als ein zirkelrundes Mauerwerk zum Vorschein kam, das sechs Viertel der Elle über die Fläche des Erdbodens stieg, und das die sorgfältige Hand nunmehro außerordentlich sorgfältig beräumte, die Erinnerung und Erwartung herrlicher Schätze machte sie so genau. Der Zirkel selbst hielt 18 Ellen im Durchschnitt, und in solchem ein anderer nur drei Ellen, in welchem letzteren zehn mäßige Töpfe mit völlig passenden Deckeln, als wenn sie aus einem Stücke gedreht wären, standen, und in welchem sich nichts als ein wenig schweeweiße Asche vorfinden ließ. Außerdem traf man noch an: ein $\frac{6}{4}$ langes und 2 Zoll breites dünnes Eisen, eine dreizackichte Gabel und eine Axt.“ Und noch mehr: „Nicht weit davon,“ heißt es dann, „bemühte man sich 1737 einen Bleichplan einzugleichen, und man fand vier jenen völlig ähnliche Töpfe.“

Das erstere war also ein Hügelgrab aus der Eisenzeit, wie man gewöhnlich sagt, bei dem besonders die doppelten gemauerten „Zirkel“ bemerkenswert sind; die fast hermetisch schließenden Deckel fand ich auch bei Gräbern im Posenschen aber nicht ein derartiges Mauerwerk, während ein solches ähnliches kürzlich auch in Sproitz bei Niesky in der Lausitz gefunden wurde, nur war es nicht so vollkommen ausgeführt, wie es hier geschildert wird.[1])

Gehen wir aber jetzt zur mündlichen Tradition über, so fehlen in Flinsberg in derselben nicht die mythischen Elemente, welche auch sonst im nördlichen Deutschland hervortreten. Auf dem Greifenstein läßt sich erstens eine weiße Frau sehen, auch wußten einzelne mehr von ihr zu erzählen, namentlich wie sie hätte erlöst sein wollen. Die betreffenden Sagen waren aber zu sehr verquickt mit der Darstellung, wie sie in einer Beschreibung jener Ruinen aus dem Anfang dieses Jahrhunderts gegeben, als daß jene Mitteilungen in ihren Einzelheiten auf ursprünglich volkstümlichen Charakter Anspruch machen konnten. Das zweite bedeutsame Moment ist die Sage vom wilden Jäger oder, wie

1) S. Berliner Zeitschrift f. Anthrop. VIII. (237).

er hier genannt wird „dem Nachtjäger.“ Auch in des Oberpfarrers Fritsche Buch von dem Anbau des Queißkreises in der Oberlausitz vom Jahre 1787, welches mir der Badearzt Hr. Dr. Adam zugleich mit der obenerwähnten Chronik lieh, findet sich die Redensart notiert: „Der Nachtjäger läßt sich hören.“ Alte Leute, heißt es weiter, wissen noch von ihm zu erzählen. Wer ihm nachruft, dem wirft er eine Keule ins Fenster mit dem Ruf: „Da schickt euch der Teufel ein Stück Fleisch.“ Man kann sie schwer los werden. Aber als einer, der sich auf solche Sachen verstand, einmal, als die Keule hereingeflogen kam, dazu rief: „Er (der Teufel) solle auch Salz dazu bringen,“ da war sie verschwunden. Hat sich mit der weißen Frau und dem Nachtjäger noch ein Rest des alten heidnischen Glaubens von der leuchtenden Sonnenfrau, die umgeht und erlöst sein will, und dem Sturmes- und Gewittergott erhalten, wie ich das in meinem Buche „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum“ II. Aufl. 1862 (vergl. oben Nr. 1) dargelegt habe, so wissen einzelne in Flinsberg auch noch vom Alp, Irrlichtern und allerhand anderem Spuk zu erzählen. Charakteristisch war besonders die Notiz, daß man den Alp daran erkenne, daß er „braune“ Finger habe.[1])

Neben jenen bekannten altmythischen Überresten deutschen Heidentums tritt im Isergebirge aber nun schon auch der Rübezahl auf. Besonders wenn man über den Hochstein nach der Josephinenhütte geht, fangen schon die üblichen Lokalisierungen an. Ein Stein ist sein Altar, ein anderer sein Hut u. s. w. Der Führer, welcher mich bei einer solchen Tour begleitete, erzählte unter anderen bekannten Geschichten vom Rübezahl auch eine, welche in den gewöhnlichen Sammlungen fehlt, dabei aber besonders interessant ist, da sie den Charakter einer Eulenspiegelgeschichte annimmt. Ich gebe sie deshalb hier wieder. Einmal, heißt es also, hatte Rübezahl sich als Brauknecht vermietet. Sein Herr mußte nun eines Tages verreisen und trug Rübezahl alles auf, was zu besorgen war. Besonders befahl er

1) Es ist damit wohl das Aussehen der Haut gemeint; wenn das Blut stockt, sagt man doch auch ganz gewöhnlich „braun und blau“ aussehen, z. B. wenn jemand im Winter sich lange einem kalten Winde ausgesetzt oder sich gestoßen u. dergl. erfahren hat.

ihm, beim Brauen nichts zu versehen, er sollte namentlich nicht vergessen, „Hopfen“ hineinzuwerfen. Nun hatte aber der Brauer einen Hund, den hatte er „Hopf“ getauft. Da nahm Rübezahl den Hund und warf ihn in die Braupfanne. Als der Herr nach Hause kam, fragte er Rübezahl, ob er auch nicht vergessen, „Hopfen“ hineinzuwerfen. „Nein,“ sagte Rübezahl, „der liegt darin,“ und da kam die ganze Geschichte heraus, so daß der Brauer froh war, den solchen Schabernack treibenden Knecht wieder loszuwerden.

Über Rübezahl ist schon viel geschrieben worden; wer aber nur einige Zeit im Riesen- oder Isergebirge gelebt hat, der kann nicht im Zweifel sein, daß ursprünglich der Rübezahl weiter nichts ist, als „der neckische Wetterherr“ — wie man in der Schweiz einen solchen Geist nennt — des Gebirges selbst, der die Leute, wenn sie im Sonnenschein ausgegangen, plötzlich in Nebel hüllt, daß sie nicht mehr aus und ein wissen, oder gar mit Regen und Sturm überfällt, welcher letzterer in den höheren Regionen oft so heftig wird, daß die Menschen sich kaum aufrecht halten können und schließlich froh sind, wenn sie endlich, in Schweiß gebadet und halb tot, nur wieder zu Menschen kommen und dem Wetterteufel entronnen sind. Wie alle Sturm- und Wolkenwesen erscheint er in den mannigfachsten Vermummungen. So sitzt er z. B. nach Grohmann „als Mönch in grauer Kutte auf dem Berge und hält sein Saitenspiel in der Hand nnd schlägt (als ein ächter Sturmesriese) mit solcher Kraft in die Saiten, daß die Erde davon erzittert; dann erhebt er sich im Fluge über die höchsten Gipfel der Bäume und wirft sein Saitenspiel mit Donnergetöse anf die Erde, bald wieder reißt er im Wirbelwind die Bäume aus nnd dreht sie im Kreise.“ Wenn aber jener bunt wechselnde und oft selbst mitten im Sommer nnangenehm werdende Charakter der dortigen Witterung dem Wetterherrn speciell „das Schabernack treibende Wesen“ als eine seiner Haupteigentümlichkeiten beigelegt hat, so berührt er sich dann wieder gemäß demselben Naturelement mit dem wilden Jäger auf die mannigfachste Weise. Als solcher hat er hoch oben im Gebirge sein eigenes Jagdrevier, das er hütet; da ertönt sein Horn und der Schall der hetzenden Mente. Unscheinbare Gaben, die er reicht, verwandeln sich wie beim wilden Jäger oder dem im Wolkenberge verzauberten Ge-

wittergott, der z. B. im Kyffhäuser sich als Friedrich Rotbart lokalisiert hat, in Gold. Auch wenn er Kegel schiebt, oder wenn die Sage von seinem Mantel oder seinem Zauberpferde berichtet, so erscheinen dies ebenfalls nur als mythische, aus demselben Naturkreis stammenden Reminiscenzen, die eben nur in den überwiegend schabernackartigen Geschichten eine besondere Verwendung gefunden haben. In einzelnen Sagen tritt er auch noch geradezu als ein göttliches Wesen auf, das redliche Menschen belohnt, übermütige bestraft u. s. w.; wie auch nach Grohmann noch im vorigen Jahrhundert Gebräuche bestanden, die auf alte Opfer hindeuteten, indem die Leute aus Melnik und den Niederungen der Elbe zu den Quellen der Elbe wallfahrteten, um daselbst nach altem Gebrauch schwarze Hähne fliegen zu lassen, damit Rübezahl nicht durch Überschwemmungen ihre Felder verwüste. Ob übrigens der Name Rübezahl ursprünglich slavisch gewesen, wie Nork will, und Ripzelu, d. h. Berggeist, geheißen und nur dann die deutsche Bevölkerung sich ihn mit Rübezahl mundgerecht gemacht habe, lasse ich dahingestellt. Analogieen fänden sich schon dafür, und nur, ob die Etymologie richtig, ist die Hauptfrage. Jedoch würde, selbst wenn jenes sich bestätigte, immerhin eine Mischung deutschen und slavischen Heidentums in den ursprünglichen Rübezahlsagen wahrscheinlich sein.[1])

Wie unwillkürlich aber sich Anschauungen mythischer Art bei den stets sich gleichbleibenden Naturverhältnissen immer wieder entwickeln, davon hatte ich noch Gelegenheit, ein paar lebendige Beispiele zu erfahren. Ich besuchte mit meinen Söhnen einen alten Mann in Ullersdorf, welcher sich durch Ausstopfen von Vögeln nährte. Es war eine sinnige Natur, die viel innerhalb ihres wenn auch engen Horizonts beobachtet und gedacht hatte und, obgleich er über die Natur manches rationelle Buch gelesen und selbst einen ähnlichen Standpunkt einzunehmen suchte, voller poetischer Anschauungen war. Er war auch in poetischen Umgebungen groß geworden. Im Bienenhause standen

1) Die bekanntesten Sagen von Rübezahl sind meist auf der deutschen Seite des Riesengebirges gesammelt, doch scheint auf böhmischer Seite daneben noch mancher eigentümliche Zug zu existieren. So sagt z. B. Grohmann a. a. O., daß man dort von ihm als von einem Zwerge erzähle, den seine Tante (?!) in jene Berge gebannt habe.

z. B. die zwölf Apostel, in Lebensgröße aus Holz geschnitzt, als Bienenkörbe. Bei dem einen kamen die Bienen aus dem Evangelium heraus, bei dem andern aus dem Kelch, den der Apostel in der Hand hielt u. dergl. mehr. Diese Kunstwerke, die schon stark bemoost waren, hatte sein Vater geschnitzt, und der Sohn sorgte dafür, daß die alten Herrn nicht zerfielen. Als ich nun das Gespräch auf die wilde Jagd brachte, da war das natürlich dem Rationalisten „dummes Zeug;“ früher da war es noch ganz anders im Walde lebendig als jetzt, meinte er, das deuteten die Leute sich dann so. „Allerdings,“ fuhr er fort, „konnten die Uhu mit den glühenden Augen auch einen Menschen graulich machen und wenn dann der Wind in den alten Bäumen sein Wesen trieb oder tosend die Berge herunter fuhr und die jungen Füchse dazu, die es damals noch oft massenhaft gab, ihr „Giff, Gaff“ ertönen ließen oder andere Tiere ihre Stimme erhoben, dann war die wilde Jagd fertig.“ Das Wetter in den Bergen ist zumal, plauderte er weiter, oft gar wild, und nun schilderte mein alter Heidrich, so hieß der Mann, selbst Sturm und Gewitterscenen, und seine Rede war voll mythologischer Bilder und Ansätze, so daß zur Mythenschöpfung nur der Standpunkt des Naturmenschen fehlte, welcher glaubt, was er sieht. Wenn er z. B. von einem Unwetter, das viel Schaden gethan, sagte: „Da kam so ein Berg an, der setzte sich da oben fest, und plötzlich fuhr ein Sturm heraus, der alles vor sich niederwarf, und dann folgte Schlag auf Schlag, als ginge ein Höllenkampf los, und der Donner brüllte“ u. s. w., so wurde der Wolkenberg gleichsam lebendig, und plötzlich erwachte der (in ihm verzauberte) Sturm- und Gewitterheld und fuhr heraus, um den Kampf mit dem brüllenden Ungetüm zu bestehen, das Himmel und Erde bedrohte. Besonders drastisch war seine Bemerkung, als ich ihm sagte, bei Nordwinden dauere ja wohl ein Gewitter namentlich lange in Flinsberg. „Ja,“ meinte er, „dann sind sie für uns am schlimmsten. Wenn der Nordwind hier „mit einem Wetter“ hereinkommt, dann kann er es meist nicht über die Berge bringen und sackt es hier aus.“ Der Wind wird hier fast zu einem „Sackträger“, der wie der Drak in der Sage, d. h. der Gewitterdrache, dann „aussackt,“ was er nicht weiterschleppen kann.

Oft sind derartige Ansdrucksweisen noch typisch im Volke. So ist besonders eine Redensart in Flinsberg höchst charakteristisch. Wenn federartiger Schnee fällt (Heidrich unterschied übrigens sieben Arten der Schneeflocken), sagt man in Flinsberg: „Im nächsten Nachbardorf schütten sie die Betten aus." Wie vorhin der Wolkenberg den andern Bergen sich gesellte, so verwächst namentlich im Gebirge leicht Himmel und Erde, und für die natürliche Anschauung kommt dann der Schnee von einem Nachbardorf dort oben. Bleibt dies hier ein Bild, dem die Phantasie und der Verstand nicht weiter nachgehen', so ist es wieder für einen Naturmenschen der Anfang mythischer Vorstellungen, und es steht das himmlische Nachbardorf, von dem der Schnee kommt, in vollständiger Parallele z. B. zu dem kamtschadalischen Glauben, nach welchem im Blitz sie in den Jurten dort oben einen Feuerbrand hinauswerfen, so daß der Kamtschadale es für ein Unrecht hält, dies in seiner Jurte ebenso zu machen, weil es sonst umgekehrt dort oben dann blitze.

So keimt neben den Ablagerungen alter Kulturepochen vielfach wieder neues Leben in frischer Natürlichkeit auf, und alles lehrt, daß das allgemein Menschliche der rote Faden ist, welcher sich durch die Jahrtausende zieht, der nur je nach der Kultur, die hinein verwebt wird, in mannigfachen Farben erglänzt.

Posen im Herbst 1876.

Nachtrag aus dem Jahre 1877.

Bei einem wiederholten Aufenthalt in Flinsberg gelang es mir in diesem Jahre, noch manchem mythischen Gebilde nachzugehen, wie es sich noch namentlich höher hinauf im Gebirge auf einsamer Baude in der Tradition erhalten hat. Da wußte man z. B. noch mehr von der Åbenburg (Abendburg) beim Hochstein. Es soll, heißt es, ein verwünschtes Schloß sein. Zu bestimmten Zeiten im Jahr steht sie offen, besonders, sagt man, zu Johannis oder am heiligen Weihnachtsabend (also zur Zeit der heidnischen Sommer- oder Wintersonnenwende). Darinnen sitzen, wie einer sagte, Männer „im tiefen Schlaf versunken"

um einen Tisch.[1]) Allgemeiner verbreitet ist aber die Sage, wie es einer Frau ergangen, die dort einmal eine Kuh gehütet. Es war gerade Johannis, und die Thür stand offen, da sah sie, wie das Gold ordentlich in Zapfen wie an den Tannen herabhing, und ein Kind, welches auf einem Tisch saß und einen Apfel in der Hand hielt, winkte ihr hineinzukommen, aber es war ihr doch „zu gruselig," daß sie machte, daß sie fortkam. Andere sagen, mit dem Kinde das wäre anders gewesen. Die Frau wäre, als sie die Thür offen gefunden, hineingegangen; da hätten Mulden voll Gold gestanden. Wie sie davon hinausgeschleppt, vergißt sie ihr Kind, das sie mit hineingenommen, und, als sie es holen will, schlägt gerade die Thür zu. Da hat man ihr dann geraten, über ein Jahr wieder zu derselben Zeit hinzugehen. Und als sie hinkommt, steht auch die Thür wieder offen, und ihr Kind sitzt ganz gesund und frisch auf einem Tische und hat einen goldenen Apfel in der Hand.

Wir stehen hier, so unbedeutend es auch zunächst erscheint, vor einem uralten mythischen Bilde. Zunächst kehrt dasselbe Sagenelement — das sich öffnende verzauberte Schloß mit seinen Schätzen, das Sichtbarwerden namentlich eines Kindes, welches mit einem goldenen Apfel spielt — an verschiedenen anderen Stellen signifikant wieder. Haupt in seinem Sagenbuch der Lausitz erzählt ein paar ganz ähnliche Geschichten von dem Lobauer Berge und der Landeskrone, die sich als einfache Varianten unserer Sage ergeben und nur zum Teil etwas anders gewandt, zum Teil unvolkstümlich breit von ihm ausgesponnen sind. Außerdem führt er an, daß ähnliche Sagen sich an den Falkenberg bei Stolpen, an den Meisengrund beim Tollenstein in Böhmen knüpfen; ein Flinsberger Badegast kannte dieselbe Geschichte endlich von den Rabendocken bei Goldberg in Schlesien. Um aber etwas näher auf den mythischen Gehalt derselben einzugehen, die Naturanschauung anzudeuten, aus der sie in der Urzeit entstanden und sich dann in den verschiedensten Spielarten von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat, so spielt die wie gewöhnlich „irdisch" lokalisierte Sage ursprünglich am Himmel.[2]) Die sich auftür-

---

1) Ein Anklang an die Kyffhäusersage, der aber weiter keine Bestätigung fand. 2) [In dem Nachbardorfe dort oben, wie es vorher hieß.]

menden Gewitterwolken sind das *verwünschte* Schloß, das im *strahlenden* Blitz sich mit seinem *Goldglanz öffnet*, und darinnen sitzt das *wiedergeborene* himmlische Lichtwesen mit dem *goldenen Sonnenball* oder *Sonnenapfel* in der Hand. So weiß die griechische Sage von einem *Ball*, mit dem das *neugeborne* Zeuskind in der idäischen Grotte gespielt, der herrlich *goldig* glitzert, daß er, wie der Dichter es dann ausmalt, geworfen „glänzet mit feurigem Streif durch die Luft hin, einem Gestirn gleich,“[1]) und mannigfach wird bei den Indogermanen (wie auch bei den Ägyptern) die aufgehende oder nach einem Gewitter wiedergeborene Sonne als ein von *Goldglanz* umflossenes *Kind* dargestellt.[2]) Die Sonne aber speciell als *goldiger Apfel* dabei reiht sich einem großartigen Natnrbilde an, dem zufolge die Himmelskörper als die *goldigen Früchte* eines dort oben *aufblühenden Himmelsbanmes* erschienen, der sich in den Lichtstrahlen zwischen den Wolken verzweigt.[3]) Das ist n. a. bei den Griechen der *goldige Apfelgarten* des Atlas, der, im Westen lokalisiert, von den Töchtern desselben, den Hesperiden, gehütet nnd von einem Drachen (dem Gewitterdrachen) bewacht wurde, „wo laubige Sprossen des Baums, von blinkendem Golde gerötet, spielten nm goldene Äste, die Frucht aus Golde beschattend,“ das ist der Baum mit den *goldigen Äpfeln*, den die Erde dann der Hera zn ihrer Vermählung mit Zeus erblühen läßt, ebensowie es die *Äpfel* der nordischen Idhun sind, an denen sich die Götter stets verjüngen, der Himmel sich immer zu erneuen scheint. Speciell lebt noch mannigfach, selbst in Märchen und Kinderliedern, die auch derartige Anschauungen aufnahmen und forterhielten, die Erinnerung an den einen Sonnenapfel und das Kind, welches ihn in der Hand hat, als vereinzeltes Sagenelement fort. Mannhardt hat in letzterer Hinsicht reiches Material

---

1) *Apollonius Argon.* III. 132 ff.

2) Schwartz, Der Ursprung der Mythologie. 1860. S. 114. Max Müller, *Essays.* 1869. II. S. 122. Schwartz in der Berliner Zeitschrift für Ethnologie. VII. 1874. S. 187.

3) Ursprung der Mythologie, S. 130, 178. Zeitschrift für Ethnologie VII. an verschiedenen Stellen meines Aufsatzes über die Sonne als (roten) Phallos Säule, Baum u. s. w. oben p. 274 ff. Mannhardt, Zeitschrift für Ethnologie. VIII. S. 222.

zusammengebracht.[1]) „Im norwegischen Märchen z. B. hat ein Bursch im goldenen Schlosse, welches dreihundert Meilen außerhalb der Welt hoch in der Luft hängt, und neben dem die Bronnen mit dem Wasser des Lebens und Todes befindlich sind, eine Königstochter erlöst, die mit ihrem und seinem Kinde ihn drei Jahre später aufsucht. Das Kind trägt einen Goldapfel in der Hand, den es seinem Vater zur Erkennung reicht.“ Von den vielen Kinderliedern nur eins, in welchem der Wildgans nachgerufen wird, die zu den Zugvögeln gehört, welche in der zweiten Jahreshälfte der scheidenden Sonne vermeintlich dahin nachziehen, wo sie ihre Heimat hat und von wo sie im Lenz wiederkehrt:

Gans, Gans, klingen,
Leihe mir deine Schwingen,
Wohin willst du fliegen?
Ins fremde Land;
Da wohnt der Gauch (Kuckuck),
Da grünt der Lauch,
Da singt der Schwan,
Zettelt unter der Fichte
Ein Gewebe an.
Darunter sitzt ein kleines Kind
Und spielt mit Goldäpfeln.

Wie die Hesperiden im Westen lokalisiert wurden, so ist auch vielleicht gerade in der Flinsberger Sagenform noch charakteristisch der Name „Abendburg.“ Unerwähnt kann ich auch nicht lassen, daß ein alter Mann, der mir davon erzählte, hinzusetzte, der Schlüssel zu derselben läge unter einem Stein, und dabei ihn dann das einemal Himmelsschlüssel nannte, das anderemal Schlüssel zum Himmel. War dies eine Reminiscenz an das alte himmlische Lokal der Wolkenburg? Mythisch würde es sich erklären, da vielfach in den Sagen von einem Schlüssel, der den Himmel im Blitz erschließt, die Rede ist. So weiß nach griechischer Sage Athene allein, wo der Schlüssel zu der Kammer befindlich, in der des Zeus Donner und Blitz verborgen ruhen,[2]) und Petrus' Schlüsselamt hat ihn

4) Mannhardt a. a. O. S. 103 ff.

1) *Aesch. Eum.* 792 ff. καὶ κλῇδας οἶδα δωμάτων μόνη θεῶν, Ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.

im Mittelalter in mythischer Neubildung umgekehrt zu einer Art Gewittergott in der Volkstradition gemacht.

Wie aber diese Sage sich als ein Blatt einem weitverzweigten Mythos der Urzeit anreiht, so wußten auch die Leute noch manches u. a. vom Drachen zu erzählen, dem letzten Überrest des alten Glaubens von dem dahinziehenden Gewitterdrachen, oder von der Schätze hütenden weißen Frau, die erlöst sein will, so daß uns hier wieder ein anderes Bild von der Sonne als einer ruhelos umgehenden Frau entgegentritt[1]). Natürlich erscheint alles in einer gewissen Verkümmerung des bäurischen engen Horizonts, wie ich auch deshalb diese Elemente mit dem Namen der niederen Mythologie zu bezeichnen vorgeschlagen habe. Eine ganz isoliert lebende Familie lieferte besonders in dieser Hinsicht charakteristisches Material, indem sie noch in voller Lebendigkeit in derartigen Vorstellungen lebte. Die Frau hatte früher auf dem Greifenstein gedient, und da hatte sie oft noch des Abends den Drachen mit seinem feurigen Schweif ziehen sehen und bemerkt, auf welches Haus er sich gesetzt, wo er den Leuten dann Getreide zugetragen. Manchmal meinte sie, hat er so schwer zu tragen gehabt, daß er kaum fort gekonnt; alles Züge, die im nördlichen Europa bis zu den Esthen hinauf wiederkehren.[2]) Dann erzählten Mann und Frau ganz gläubigen Sinnes von zwei Mädchen in Hernsdorf, die im vorigen Jahr am Michaelistage zur Mittagszeit „draußen gewesen im Busch." Da sahen sie eine weiße Frau stehen, die winkte der jüngeren. Diese fürchtete sich aber und lief zu der älteren und sagte es der. Wie die nun mit ihr zur Stelle geht, ist die weiße Frau noch da, und neben ihr steht eine Pfanne voll Gold. Gerade schlägt es aber ein Uhr. Da sagt die weiße Frau, diesmal wäre es nun verpaßt, die Kleine hätte sie erlösen können. Nun dauere es aber wieder hundert Jahr, bis es wieder möglich sei, und — fügte der Erzähler treuherzig hinzu — dann fragt es sich noch immer, ob wieder gerade einer dazu geboren sei und hinkomme an die Stelle. Das größere von den Mädchen,

1) s. Schwartz, Heutiger Volksglaube und das alte Heidentum. II. Aufl. das Kapitel von der weißen Frau, desgl. Poet. Naturan. I.

2) Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen unter Drache, vergl. Kreutzwald, Mythologische und magische Lieder der Esthen. St. Petersburg 1854. S. 80.

erzählte er weiter, wird übrigens seit der Zeit von einem andern Geist heimgesucht; des Nachts kommt immer zu ihr ein großer schwarzer Mann mit einer Rodehacke, dem soll sie helfen „einen Schatz heben." Er erscheint ihr fast alle Nacht, aber der Hund mit den feurigen Augen, den er bei sich hat, ängstigt sie so, daß sie sagt, sie wolle nichts davon wissen. — Wie wunderlich überhaupt noch die Vorstellungen sich im Kopf der Leute bei ihrem Stillleben gestalten, kann zum Schluß noch eine Geschichte zeigen, welche einem verstorbenen Prediger in der Nähe von Flinsberg passierte. Eine Frau, deren Mann gestorben, kommt nach einigen Tagen zu ihm und klagt ihm ihr Leid. Sie wolle nur gestehen, sagt sie, sie hätte ihren Mann in einem zerrissenen Hemde begraben, nun ließe es ihr keine Ruhe, die Nachbarn hätten es ihr gleich gesagt. Alle Nacht käme ihr Mann und klage ihr, er werde mit seinem zerrissenen Hemde nicht in den Himmel kommen. Ob es nicht möglich sei, ihn noch einmal auszugraben und das zerrissene Hemde durch ein ganzes zu ersetzen. In der Verlegenheit, mit der Frau fertig zu werden, soll der Geistliche auf eine humoristische Lösung verfallen sein. Er habe gefragt, heißt es, wo denn das Hemd zerrissen gewesen, und als er hörte „hinten," habe er die Frau beruhigt, indem er ihr gesagt, dann könne sie ohne Sorgen sein, ihr Mann sei im Leben stets so schlau gewesen, daß er sich schon „bei Petrus" an der Wand entlang drücken werde, daß jener das Loch nicht bemerke. Da ist die Frau zufrieden fortgegangen, und ihr Gewissen hat ihr keine Visionen mehr heraufbeschworen. — Ich habe diese letzteren Geschichten mit aufgeführt, weil sie auch in ihrer Weise zeigen, daß das Traumleben der Menschen bei ihren Vorstellungen mit eine große Rolle spielt, zumal es besonders bei einer unentwickelteren Psyche oft schwer zu bestimmen sein dürfte, wo jenes anfängt, respektive aufhört ein Umstand, der für die Beurteilung mancher Erscheinungen auf religiösem Gebiete zu allen Zeiten höchst wichtig ist. Denn auch solche Visionen, wie Goethe im Leben Benvenuto Cellinis von demselben erzählt, gehören vom psychologischen Standpunkt in dieselbe Kategorie. Der Unterschied ist nur der, daß Benvenutos Geist von christlichen Phantasiebildern getränkt war, die in der hoffnungslosen Qual der dunklen Gefängniszelle mehr ekstatisch auf ihn, den begabteren Geist, einwirkten, während jene

beschränkteren Naturen in ihrem isolierten Geistesleben einfach mit ihren Sinnen noch in den Kreis heidnisch-abergläubischer Vorstellungen gebannt erscheinen, welche in den ländlichen Kreisen noch vielfach herrschen.[1])

1) Während der Korrektur kommt mir Nr. 2 des „Daheim“ zu Gesicht, welches von ähnlichem Gedankengang aus „die Muttergotteserscheinungen zu Ditrichswalde“ psychologisch behandelt.

XXV.

Zur Sage von Bärens' Kirchhof.

[Ein kleiner Nachtrag.]*)

1877.

In dem Programm des Werderschen Gymnasiums vom Jahre 1850 habe ich innerhalb märkischer und mecklenburgischer Sagen unter dem unmittelbar beim Sagensammeln in den betreffenden Gegenden damals empfangenen Eindrucke entwickelt, wie sich an Sturm und Windsbraut die Vorstellung von Wodan und seiner Gemahlin Frigg in der mannigfachsten Weise anlehne und dahinschlagende Mythen in einzelnen Formen noch bis auf den heutigen Tag beim Landvolk sich in landschaftlichen Versionen erhalten haben. Wenn der Wode in der Gewitterjagd am Himmel dahinzieht, so wirft er im Blitz seine leuchtende Keule, die er im Donner mit hallendem Nachruf begleitet; nach anderer Auffassung des Himmelsphänomens zerbricht im krachenden Donner, bei der Vorstellung des dahinrollenden Donnerwagens, etwas an dem himmlischen Gerät und wird im sprühenden Blitz wieder zusammengehämmert und dergl. mehr. Bedeutsam ist unter den Sagen der Mark dann besonders die vom Förster Bärens auf der Schorfheide bei Joachimsthal, welche, trotzdem sie zur Zeit Joachims II. sich ereignet haben soll, sich einfach als eine Spielart der Sage von der wilden Jagd erweist, die im Gewitter einen wilden Eber gejagt werden läßt; eine Vorstellung, zu welcher der in den Wolken wühlende Wirbelwind und der Blitz als der leuchtende Hauer des wühlenden Untiers

*) Der „Bär." Berlinische Blätter f. vaterl. Gesch. 1878. S. 69.

Veranlassung gab. Durch einen besonderen Zufall hat diese Sage den Anstoß zu den folgenden Zeilen gegeben, indem ich in der letzten Zeit nachträglich einen höchst interessanten Zug zu derselben in der thüringischen Version der Sage gefunden habe. Um die Bedeutung desselben herauszukehren, muß ich auf den alten der betreffenden Geschichte zu Grunde liegenden Mythos schon etwas näher eingehen.

Der Kern desselben ist nämlich im einzelnen, daß das Gewittertier, hier also der Eber, zwar erlegt wird, aber auch der Gewitterheld, der wilde Jäger, selbst seinen Tod dabei findet: ein Moment, welches die entsprechende griechische Meleager-Sage recht deutlich ausprägt, indem um das Fell des getöteten Tieres ein Streit entsteht, infolgedessen Meleager dem Verhängnis und dem Tode verfällt. In der Form der deutschen Sage, welche die ganze Scenerie in anderer Weise mythisch wunderbar umkleidet, heißt es: dem Jäger, dem Hackelberg, Hackelberend,[1]) wie er in der Mark genannt wird, dem Förster Bärens träumte, er würde durch einen wilden Kempen seinen Tod finden. Deshalb bleibt er zu Haus; wie aber der Eber erlegt, tritt er an ihn heran, hebt den Kopf in die Höh' mit den Worten: „Nun wirst du mir auch nichts mehr thun." Da fährt ihm der Hauer ins Bein, und der kalte Brand kommt dazu, daß er daran stirbt. Für sein Teil am Himmelreich wünscht' er ewig zu jagen, und so jagt er noch „als wilder Jäger" durch die Lande.

Neben dieser Sage von der Gewitterjagd des Ebers stellen sich nun in der Mark, sowie überhaupt im nördlichen Deutschland, Sagenkreise anderer einfacher Art von dem „Fang" eines „einäugigen" Dachses oder „einäugigen Fisches." Bei dem ersteren geben die Wolkenberge die Scenerie ab, in welchen sich das „einäugige" Sonnentier, das hier als Dachs gedacht wurde, verkriechen sollte; bei dem letzteren bieten die himmlischen Wasser die Scenerie, zwischen welchen der

1) Unter dieser Form deutet der Name noch ersichtlich auf Wodan, wie J. Grimm nachgewiesen, und bezeichnet den Gott als den in den „Wolkenmantel" Gehüllten. Der Verstümmlung des Namens in Bärens stellte sich zur Seite „Bernkes Jagd" in Westfalen. S. Kuhn, Westf. Sagen I. S. 12. f.

Blitz wie ein leuchtender Fisch dann hindurchschießt. Es sind dies Vorstellungen, die uns hier in den Sagen gleichsam als Niederschläge eines alten Glaubens entgegentreten, wie er noch ähnlich bei andern Völkern in der mannigfachsten Weise ausgebildet auftritt.

Bei den Finnen z. B. entwickelt sich die Sache dahin, daß jener „himmlische Fisch" das „himmlische Feuer" verschluckt habe, da im Gewitter die Himmelslichter zunächst gelöscht schienen; und daß er deshalb von den Geistern dort oben gejagt werde, um ihm den Feuerfunken wieder zu entreißen. Wenn nun diese Tiere, Dachs oder Fisch, in den Sagen ausdrücklich als „einäugig" bezeichnet werden, so tritt darin deutlich die Beziehung auf die Sonne, als ihr Auge, hervor, wie ja auch bei den Griechen die Gewitterriesen, die Kyklopen, als „einäugig" gelten ließ[1]), es ist eben stets das einäugige Sonnentier, dem der Fang gilt.

Nun wurde ich, um zu unsrer Sage von der Eberjagd zurückzukehren, zufällig kürzlich durch den Trewendschen Kalender auf eine Spielart dieser aufmerksam gemacht, welche aus dem sechzehnten Jahrhundert uns entgegentritt, und in welcher merkwürdigerweise auch der Eber als einäugig gedacht wird. Es ist die Form der Sage, wie sie in Thüringen auftritt, und die, wie mir der Herr Verf. der erwähnten Notiz auf eine Anfrage gefällig mitgeteilt hat, entnommen ist einem Buche, das da lautet: „Aus vier Jahrhunderten. Mitteilungen aus dem Hauptstaatsarchiv zu Dresden von Dr. Karl von Weber, Ministerialrat, Direktor des Hauptstaatsarchiv (Leipzig, B. Tauchnitz 1858) Bd. II. S. 466 Geschichten aus der großen thüringischen Chronik, die zu Hofe im Gewölbe ist und aus Berichten." Jenes Moment, daß auch der betreffende Eber als einäugig gekennzeichnet wird, ist höchst interessant, indem es sowohl die Parallele dieser Ebersagen mit den übrigen verstärkt, als auch noch deutlich den im Gewitter gejagten Eber als den Sonnen-Eber charakterisiert, welcher in der nordischen Mythologie dann

---

1) Die weiteren Ausführungen zu dem oben nur kurz Angedeuteten finden sich teils in dem oben erwähnten Programm [s. oben I.], teils in meinem „Ursprung der Mythologie" und den „Poetischen Naturanschauungen."

eine so große Rolle spielt, dessen feurige Borsten die Dunkelheit der Gewitternacht erleuchten sollten u. s. w.[1])

Bei der Joachimsthaler Form der Sage ist es übrigens höchst eigentümlich, daß sie sich an ein altes Hünengrab angeschlossen und vollständig mit allen Accidentien in demselben sich lokalisiert hat. Die Steine nämlich, welche das Hünengrab einhegen, gelten der Sage nach als Wahrzeichen, daß, wo ein solcher steht, der zum Tode verwundete Förster, wie er vom rasenden Schmerze gepeinigt im Kreise herumgelaufen, jedesmal zusammengebrochen sei; ein anderer einzeln abseits stehender Stein wird als die Stelle bezeichnet, von welcher der Kurfürst Joachim, denn der wird ja hier, wie schon oben erwähnt, in die Sage hineingezogen, den Eber geschossen u. s. w. In der Zeitschrift für preußische Geschichte vom Jahre 1867 [s. oben. p. 165.] habe ich des ausführlichen berichtet, wie eine auf meine Veranlassung daselbst vorgenommene Ausgrabung bestätigt hat, daß das Steindenkmal ein Hünengrab sei, und angeführt, was man daselbst gefunden. Zwei daselbst bei jener Gelegenheit noch leidlich ganz herausgebrachte Urnen habe ich jetzt dem märkischen Museum in Berlin bei dem speziellen Interesse überwiesen, welches die Stätte sowohl durch den sagenhaften Hintergrund hat, als auch weil sie ein schlagendes Beispiel bietet, wie eine (alte, mythische) Sage sich irgend einer Lokalität, mit der sie ursprünglich gar nichts zu thun hat, einnisten und dadurch allerhand lokale Accidentien erhalten kann.

Posen 1877.

---

1) Kuhn, der in seinen Westf. Sagen II. S. 324 auch schon die oben zusammengestellte Klassifikation der betreffenden Sagen macht, mußte noch hinzusetzen: „doch fehlt zur vollen Identität (mit dem einäugigen Dachs oder Fisch) dem Kempen noch die Einäugigkeit.“ Diese ist also jetzt durch die oben beigebrachte thüringische Sage belegt.

XXVI.

Eine kulturhistorische-pädagogische Miscelle.*)

1877.

Der bekannte Reisende v. Wrede sagt in seiner Schilderung der Beduinen (Globus, Bd. XVI. S. 280): „Aber wenn die Beduinen viel fragen, so sind sie auch ihrerseits gern zum Auskunftgeben bereit, nur nicht auf direkte Fragen. Dadurch werden sie mißtrauisch. Wenn man sie aber nicht fragt, so fangen sie von selbst zu schwatzen an u. s. w. Auf direkte Fragen dagegen ist es schwer, eine befriedigende Antwort zu erhalten." Manchmal, heißt es dann weiter, kam Wrede dennoch in den Fall, solche stellen zu müssen, und die Erfahrung lehrte ihn bald, wie er sich dabei zu benehmen habe. „Man darf nie eine Frage," sagt er, „auf welche ‚Ja' oder ‚Nein' geantwortet werden kann, stellen. In diesem Falle antwortet der Beduine stets eilig und unbedacht, um nur den Frager bald los zu werden. Will man z. B. wissen, ob ein Ort, dessen Namen man zu kennen glaubt, wirklich so heiße, so muß man nicht etwa fragen: Heißt dieser Ort Makalla oder Borum? Darauf würde der ungeduldige Beduine stets ‚Ja' antworten, selbst wenn man ihn gefragt, ob ein Dorf in Hadramaut ‚Paris' hieße? Fragt man aber: Wie heißt der und der Ort?, selbst wenn man den Namen zu kennen glaubt, so ist der Beduine in den meisten Fällen veranlaßt, die richtige Antwort zu geben."

Hier tritt uns ein oft wiederkehrendes Faktum entgegen, daß nämlich in der Fremde bei anderen Völkern als auffällig und besonders bemerkenswert erscheint, was in der Heimat ebenso vorhanden und nur im alltäglichen Leben übersehen wird. Gerade dieselbe Erfahrung wie Wrede bei den Beduinen habe ich seiner Zeit beim Sammeln der Sagen, Gebräuche u. s. w. an

*) Globus v. J. 1878. Nr. 9. p. 144.

unserm eigenen Volke gemacht. Wollte man ein zuverlässiges, korrektes Zeugnis für eine Sache haben, so mußte man „indirekt" die Leute zum Reden nötigen, so daß sie das betreffende Faktum selbst aussprachen; auf ein bloßes „Ja" bei einer Frage war gar nichts zu geben. Darin bestand hauptsächlich die Kunst des Sammelns, denn es ist oft nicht leicht. Fragte man z. B. in der Uckermark: „Das ist ja wohl hier auch so, daß, wenn die Mädchen in den Zwölften Hede auf dem Wocken haben, es heißt: De ‚Wôde' kümmt u. s. w.," so konnte man sicher sein, ein „Ja" zu hören, während doch dort allgemein der Namen seiner Gemahlin, der „Frick," in dem betreffenden Aberglauben haften geblieben ist und es stets heißt: De „Frick" kommt u. s. w.

Es ist jenes Verhalten eben eine mehr oder weniger allgemeine Eigentümlichkeit der unentwickelteren Menschen überhaupt, die nicht bloß überall in den unteren Kulturschichten sich zeigt, sondern auch ebenso bei Kindern ganz gewöhnlich erscheint, wie jeder Lehrer bestätigen wird, der seine Methodik an den Eigentümlichkeiten der Kinder studiert. Wer da nach einer längern Auseinandersetzung den Schüler etwa, statt ihn selbst zum Wiedergeben des Gehörten zu veranlassen, fragt: „Hast du es verstanden?", der wird meist ebenso wie Wrede bei den Beduinen das täuschende „Ja" zu hören bekommen, mit dem der Schüler instinktiv die Sache abzumachen, den Lehrer loszuwerden wünscht.

Die obige Bemerkung gilt übrigens nicht bloß von der von Wrede gemachten Beobachtung, sondern hat eine noch viel weitere Geltung. Wenn der bekannte Kulturhistoriker Klemm z. B. die Menschen in aktive und passive Völker teilte, so hat eine solche Einteilung zwar insofern eine gewisse Berechtigung, als man der kaukasischen Rasse mehr den ersten Charakter beilegen dürfte. So wie es Klemm aber noch weiter durchführen wollte, war es unbegründet. Er übersah, daß bei allen Kulturvölkern die Masse eben jene Charaktereigentümlichkeiten zeigt, welche er speciell gewissen Völkern beilegte, die er dann als passive bezeichnete, und daß der betreffende Unterschied zum Theil mehr Kultur- als Rassenunterschied ist, wie er auch innerhalb der kaukasischen Rasse selbst wiederkehrt.

Posen 1877.

XXVII.

Zur prähistorischen Mythologie.

1879.*)

Mit dem Abschluß des II. Teils der „Poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen" in ihrer Beziehung zur prähistorischen Mythologie der betreffenden Völker beschäftigt, stoße ich auf ein paar Anschauungen, welche für sich so charakteristisch sind, daß sie wohl eine besondere Aufmerksamkeit und besondere Behandlung verdienen. Sie verbreiten sowohl Licht über höchst eigentümliche und bedeutsame Kreise von Mythen, als auch bewähren sie schlagend die in betreff der prähistorischen Mythologie zu befolgende Methodik, nämlich durch Zusammenstellung analoger mythischer Elemente gleichsam zu mathematischen Reihen das verschlungene mythische Gewebe aufzulösen und klarzulegen die Grundlagen der mythischen Anschauung und somit die ersten Anfänge menschlichen Denkens in betreff dieser Kreise überhaupt sowie die ersten Versuche der Menschheit, sich in der sie umgebenden Natur zu orientieren; in welcher Beziehung zunächst Glaube und sprachlicher Ausdruck, soweit sie dieselben Stoffe betrafen, sich gegenseitig bedingten.[1])

---

*) Berliner Zeitschrift f. Ethnol. u. s. w. XI. S. 281.

1) Erst kürzlich habe ich in der Schrift „Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms unter dem Reflex indo-germanischer Mythen" Gelegenheit gehabt, in Anschluß an Goethes Bemerkungen über Tropen kurz die Sache dahin zu präcisieren: „In jenen Urzeiten war das Auffassen der Naturanschauungen in Analogieen und Bildern nicht bloß eine poetische Sprache, sondern auch der Glaube und das Wissen überhaupt von ihnen das Material, an welchem sich die religiösen Vorstellungen entwickelten, ebensowie die unbehülflichen Anfänge einer Naturphilosophie, so daß in letz-

1) Der Sturm, der oben auf Wolken ritt,
Keucht ächzend hinterdrein.
(Strachwitz: Ged. Leipzig 1877, S. 38.)

Mit diesem Bilde eröffnet der Dichter eine höchst interessante, weit reichende Perspektive auf die mythologischen Vorstellungen der Urzeit. Ich habe in der II. Ausg. des Heutigen Volksgl. und in dem ersten Teil der „Poetischen Naturanschauungen" des Ausführlicheren entwickelt, wie die Sagen von dem den Atem benehmenden Alp- oder Mahrdrücken, das den Menschen im Traume quäle, ihre Ausführung und sagenhafte Gestaltung empfangen hätten in Analogie und Anschluß an den atembeklemmenden Druck, welchen eine Gewitterwolke, die sich über die Sonne (den Himmel und die Erde) lagerte, und die man als einen Alp faßte, dort oben wie auf den Menschen auszuüben schien. Der Naturmensch suchte sich nämlich alle ihm fremden, unverständlichen Erscheinungen durch Parallelen, gleichviel, wo er selbige fand, zurecht zu legen, grade, wie es noch heutzutage der ungebildete wie gebildete Mensch, jeder in seiner Weise, zunächst zu thun pflegt.

Ebensolche Wechselbeziehung zwischen einem scheinbar analogen himmlischen und irdischen Vorgang scheint man nun auch beim Fieber statuiert zu haben. „Das Fieber," sagt J. Grimm, M. 1107, „wird wie ein Alp betrachtet, der den „Menschen reitet, rüttelt und schüttelt," „der alp zuomet dich," „der mâr rîtet dich" heißt es." Es ist also nur ein modificierter Zustand, welcher die Vorstellung des Reitens infolge der körperlichen anders auftretenden Einwirkung hineinbringt, sonst aber von demselben Wesen, dem Alp oder Mahr, ebensowie der zuerst erwähnte, ausgehen sollte. Nun hat Mannhardt (Germ. Mythen S. 771) schon in demselben Naturelement das „Reiten" der „Wolken" durch die „Sturmesgeister," zu denen auch die Elbe gehören, in derselben Weise, wie es der Dichter oben reproduciert, nachgewiesen. Der Teufel reitet z. B. die Hexen; auch von den Mahren heißt es, daß sie

---

terer Hinsicht ihre Geschichte dann gleichzeitig gleichsam ein Antekosmos im Humboldtschen Sinne ist.

Menschen „ritten,“ besonders aber hat dieser Ausdruck und diese Vorstellung sich noch in betreff des Viehes und namentlich der Pferde erhalten, die man davon zitternd und schweißtriefend im Stalle finden wollte.[1]) Das ist aber fast dieselbe Lage, in der auch der Mensch sich befindet, wenn ihn das Fieber, d. h. der Alp „geritten,“ und so ist die Parallele und Übertragung jenes himmlichen Zustandes, wenn der Wind auf den Wolken, sie im Unwetter rüttelnd und schüttelnd, reitet, auf den entsprechenden des Fieberkranken ebenso erklärlich wie beim gewöhnlichen Alpdrücken; war man doch zumal in der Urzeit allgemein geneigt, alle plötzlich eintretenden Krankheiten dem Einfluß der Winde, noch in weit umfassenderer Weise als heutezutage dem des „Zuges,“ zuzuschreiben. Zu dieser Vergleichung hebt nun aber gerade die Stelle aus Strachwitz, und dadurch wird sie besonders bedeutsam, das passende Nebenmoment charakteristisch hervor. Beim himmlischen Ritt „keucht es und ächzt“ nach Strachwitz, — ob es der Reiter oder das Roß thut, ist mehr zufällig und gleichgültig — gerade wie der Fieberkranke, wenn es ihn packt und schüttelt und reitet.

Daß die aufgestellte Deutung der Urzeit angemessen und richtig, dürfte noch von anderer Seite in höchst merkwürdiger Weise bestätigt werden. Die ältesten Gebräuche sind, wie ich schon oft bemerkt, meist Nachahmungen gewisser ähnlicher Vorgänge, welche man am Himmel so vor sich gehend wähnte. Nun finden wir bei den Esthen einen hierher schlagenden Gebrauch geradezu als Kur auf denselben Vorstellungen beruhend. Der Unbefangenheit des Urteils halber gebe ich die Stelle nach Kreutzwald und Neuß (Mythische und magische Lieder der Esthen. Petersburg 1854.), die ihren Bericht ohne jede Ahnung der obigen Parallele und des betr. Zusammenhangs faßten.

Eine Besprechung des kalten Fiebers heißt dort S. 91:

„Weg der Graue zu Wolfes Baue!
In die Schneetrift, in die Eistrift
Weich' er, wo sein wohnlich Erbe.

1) Das gemahnt auch an die „schweißtriefenden Pferde“ im Tempel des Swantewit, welche der Gott dann geritten haben sollte.

Marie die heilge, der Sohn der heilge,
Mögen sie den Siechen schützen."

Zu dem ersten heidnischen Teil des Spruches, durch den das Fieber in kalte öde Gegenden, wo es eigentlich hingehöre, gebannt wird, bemerken die Herausgeber nun:

„Hal (der, das Graue) dient für sich allein gewöhnlich und sehr häufig zur Bezeichnung eines grauen Pferdes, und das kalte Fieber haben, heißt man auf Esthnisch walged oder halli ajama, sôitma, d. i. das weiße oder graue (Tier) zum Lauf antreiben, reiten. Man denkt sich also den vom Fieberschauer Erbebenden als einen Reiter, den die Bewegung des Rittes durchschüttelt. Da nun weiter die volksmäßige Heilungsweise, wie sie in den Zaubersprüchen und sympathetischen Kuren zutage liegt, in weiter Verbreitung auf dem Grundsatze Hahnemanns beruht: *similia similibus curantur,* so möchte die merkwürdige Behandlung des kalten Fiebers bei den Tartaren und Kalmücken, obwohl kein geschichtlicher Zusammenhang derselben mit der esthnischen Vorstellung nachgewiesen ist, dennoch die letztere bestätigen helfen. Nach einer ihm von Desbouts gewordenen Mitteilung erzählt Masing (s. Rosenplänter XII., 42 f.) folgendes: „Tartaren und Kalmücken binden den Erkrankten, sobald sich der Anfall des Fiebers ihm durch Schläge unter den Schulterblättern ankündigt, auf ein Pferd, welches sie als starken und unsanften Renner kennen. Einer von ihnen setzt sich auf ein anderes und führt das erstere an langem Zügel. Giebt nun beim Beginn des Fiebers selbst der Kranke das Zeichen, indem er spricht: nun ist es Zeit, so ruft ein Dritter, der gleichfalls ein Pferd bestiegen und mit einer Peitsche bewaffnet ist, den Pferden zu, treibt sie vor sich her zum fürchterlichsten Laufe an, bis sie im vollesten Schaume sind, der Kranke aber fast gänzlich erschöpft und die Fieberkälte vorüber ist. Dann bindet man ihn ab, bringt ihn zur Ruhe und bedeckt ihn wohl. Nach fünf bis sechs Stunden Schlaf erwacht er, zwar sehr ermattet, aber genesen, und wird sofort, weil er über die Maßen geschwitzt, umgekleidet."

„Leitet J. Grimm a. a. O. S. 1107 das ahd. rito (männlich) Fieber mit Recht von ritan, reiten, ab, so scheint hier eine der esthnischen ähnliche Vorstellung stattgefunden zu haben:

„das Fieber wird als ein Ritt des Erkrankten gedacht worden sein.“ — So Kreutzwald und Neuß a. a. O.

Wie oben im Himmel Friede und Ruhe zurückgekehrt zu sein schien, wenn Wind und Wolken sich (keuchend und ächzend) abgejagt, mußte der Kranke, welcher in denselben Paroxysmus verfallen, es ebenfalls auch äußerlich durchmachen, um zu gesunden. Daß sich der Gebrauch lange gehalten, hat wohl den realen Nebengrund, daß die körperliche Durcharbeitung bei kräftigen Naturen auch ganz gut bekam, wie Ähnliches auch in einer alten märkischen Geschichte charakteristisch geschildert wird, wenn sie aus dem Tagebuch eines Landarztes Folgendes als von ihm gemachte und notierte Erfahrung berichtet: „Erbsen und Sauerkohl ist gut gegen das Fieber bei Schmieden; Schneider sterben daran.“ Wie dem aber auch sei, die Vorstellung ist jedenfalls bei den Esthen dieselbe wie die oben entwickelte, nur daß hier der Kranke den „Grauen“ reitet, nicht von dem betr. Geist geritten wird. Wie dies nur eine Modifikation ist, so führt auch Grimm ohne weiteres die von Kreutzwald und Neuß erwähnte Stelle aus Rosenplänters Beitr. an und zieht den Kreis des betr. Glaubens noch weiter, wobei zur Bestätigung der oben aufgestellten Ansicht das gewöhnliche Alpdrücken und das Fieber in einander übergeht. „Den Griechen,“ sagt J. Grimm, „war ἐπιάλτης, ἐφιάλτης, wörtlich ‚Aufspringer,‘ ein dämonischer *incubus, Alb*, der das nächtliche fieberhafte Alpdrücken verursacht.[1]) Gleichwohl sind ἠπιάλης, ἠπιόλης *Alp* und ἠπίαλος, ἠπίολος Fieber, Fieberfrost, Ausdrücke, welche die Grammatiker durch verschiedene Betonung zu sondern trachteten.“

Geht so die erwähnte Anschauung in die ältesten Zeiten hinauf, wo alles grobsinnlich roh gefaßt wurde, so ist es höchst lehrreich für die Glaubensgeschichte der Menschheit wahrzunehmen, wie der Anschluß derartigen Aberglaubens an reale Verhältnisse des Lebens, speciell was das gewöhnliche sogen. „Alpdrücken“ anbetrifft, bewirkt hat, daß nicht bloß die Bezeichnung in den alten Sagen noch teilweise heutzutage fortlebt, sondern daß die

1) Auch bei demselben ist man leicht, wenn man aufwacht, in Schweiß gebadet.

Sache noch ganz andere Anknüpfungspunkte gehabt, noch ganz andere Seelenzustände unter den furchtbarsten Folgen für Tausende in seinen Bereich hineingezogen hat. Ich reihe in diesem Sinne an das Obige noch einige Bemerkungen an über:

Den Incubus des Mittelalters und die sogenannten Teufelsbuhlschaften.

Der Alp umfaßt nämlich nicht bloß den Traumzustand, an dem viele Menschen leiden, wo, wenn das Herz durch die Lage des Körpers gedrückt wird, Beängstigungen eintreten, so daß der Mensch unter entsetzlichem Druck stöhnt und das Gefühl hat, erdrückt oder erwürgt zu werden, ohne sich dagegen wehren oder überhaupt sich bewegen zu können, sondern nimmt auch einen sexualen Charakter an. Der Aberglaube läßt Männer von Frauen und Frauen von Männern gedrückt werden.[1])

Der Glaube, daß es eine in derartigen Träumen gewissermaßen real sich bekundende Geisterwelt gäbe, an der nur „zauberkundige" Menschen (Hexen u. dergl.) dann sich beteiligen könnten, war das alte Substrat, so daß, als man im Mittelalter derartige Wesen dann mit dem Teufel und seinem Anhang in Verbindung brachte, der Wahn der Teufelaustreibungen und die damit verbundenen Hexenverfolgungen dem Alpdrücken auch eine Art Methode und Theorie unterlegte, indem man dasselbe als Teufelsbuhlschaft faßte. Man erörterte u. a. nun ernsthaft, ob solche Buhlschaften produktiv sein könnten, und stieg dabei in die Interna der Sache in einer Weise hinein, die uns die ganz rohe Grundlage des betr. Glaubens nach dieser Seite hin enthüllt. Man unterschied Incubus und Succubus, von denen der erstere die Frauen, der letztere die Männer

1) Daß dies mit eine der primitivsten Seiten des betreffenden Aberglaubens war, zeigt die geglaubte Parallele mit der Gewitterscenerie, wo man entsprechend meinte, daß der betr. Geist die Sonnenjungfrau beschleiche, wie es übereinstimmend griechische, römische und deutsche Sage vom Zeus, Faunus und Odhin (in Gestalt der Blitzschlange) geschehen läßt. cf. Schwartz: „Zur Methode der Mythenforschung" in den Jahrbüchern für klassische Philol. 1877. S. 177 ff. oben p. 255.

im Schlafe heimsuche. Der Teufel, meinte man, sei an sich unproduktiv, wenn er aber als Succubus den Samen eines Mannes empfangen, könne er denselben als Incubus einer Frau mitteilen nnd so zeugen.[1]) In dieser Ansführung treten also deutlich als Urgrnnd dieser Seite des sexualen Alpdrückens wollüstige Tränme, in denen Geister den Schlafenden zu besuchen schienen, hervor. Es bestätigt sich auch hier wieder, worauf ich schon bei anderer Gelegenheit hingedentet habe, daß das Seelenleben im Traum eine große Rolle in den mythischen Vorstellungen der Völker zu allen Zeiten gespielt.[2]) Wie das Erscheinen Verstorbener den Glauben an das Fortleben derselben anderswo realiter zu geben schien, so sehen wir von dem Alpdrücken der Urzeit bis zu den mit Fener und Schwert verfolgten angeblichen Teufelsbuhlschaften einen analogen Glauben eines vorhandenen Verkehrs mit den Geistern und Gespenstern an allerhand natürliche Verhältnisse sich anknüpfend fortziehen.[3])

---

1) P. Gaspar Schottns, Societ. Jesu, behandelt dies in s. *Physica curiosa* v. J. 1697, *Herbipoli. Lib. I. Pars II. Caput* 22: „*An ex Daemonis concubitu cum feminis possit ac soleat nasci proles*" folgendermaßen: *Posse id contingere et vero etiam non semel contigisse multorum sermonibus ac scriptis proditum est. Quod quidem credibile valde fit, si quomodo commixtio et impraegnatio Daemonis ope fieri possit explicetur. Tostatus q.* 6 *in cap.* 6. *Genes. rem ita explicat. Daemones semen fundere nequeunt, cum corporei non sint, nec habeant unde semen decidant: sed ex viris acceptum ipsi mulieribus infundunt. Duo autem sunt eorum genera: Aliquando daemon succubus est, aliquando incubus; prius tamen succubus est, quam incubus. Nam cum viri nocturno semine polluuntur, ibi daemon succubus, corpore ex aëre in speciem muliebrem figurato, semen accipit, servatque ne spiritus ejus exhaletur, quo sit aptum generationi: deinde sexu transformato, induens speciem viri, virile semen, quod acceperat, in muliebrem uterum insserit!*

2) „Kulturhistorische Studien in Flinsberg" im „Ausland," No. 10 des Jahrg. 1878. [oben p. 373.] Vergl. auch Vergil X. 640 ff., wo Juno ein Schemen des Äneas bildet, um den Turnus zn täuschen, und es heißt:

Dat sine mente sonum, gressusque effingit euntis;
Morte obita qualis fama est volitare figuras,
Aut quae sopitos deludunt somnia sensus.

Vergl. wie Patroklus beim Homer dem Achill erscheint oder Hektor im blntigen Staube, wie er gefallen, dem Äneas bei Vergil.

3) Anch in betreff Amerikas finde ich nachträglich noch in Müllers Geschichte der amerikanischen Urreligionen folgende Stelle. Er sagt p. 171 von den Kolumbia-Indianern: „Sie lebten in einer beständigen Furcht vor den

2) Die Sonne wälzt ihr sprühend Rad
Ins abendkühle Wogenbad. (Strachwitz, Ged. p. 154.)

Mit diesen Versen entscheidet der Dichter, wie ich glaube, endgültig eine interessante mythologische Streitfrage und zwar durch die gewissermaßen typische Form, in welche er die Anschauung kleidet, so daß man ein stehendes Bild, einen stehenden Ausdruck erhält; ähnlich wie unter anderem Reflex das homerische: ἦμος δ' Ἠέλιος μετενίσσετο βουλυτόνδε. Denn darin hat Perthes recht, nicht jede Anschauung ist mythologisch produktiv gewesen, sondern es gehört dazu, daß sie einen gewissen, allgemeinen typischen Anstrich hatte.

Nun zur Sache selbst. Kuhn hatte in seinem Buche über die Herabkunft des Feuers des Ixion feuriges Rad, welches dieser zur Strafe für seinen Angriff auf die Hera (resp. Nephele, die Wolke) rastlos wälzen sollte, auf das Sonnenrad bezogen, und Pott ihm darin beigestimmt. Nach Kuhn sollte dann Ixion etymologisch „der Achsen- resp. der Radträger" heißen. Gewisse Untersuchungen hatten nun mich im „Urspr. d. Myth." und den „Poetischen Naturanschauungen" dahin geführt, daß ich im Anschluß z. B. an die Darstellung des Blitzes bei Hesiod, wo es heißt: οἱ κεραυνοὶ ποτέοντο — ἱερὴν φλόγα εἰλυφόωντες (hinwirbelnd), ein Herabrollen feuriger Räder im Gewitter als alten Glauben annahm und, nachdem ich es in anderen mythischen Kreisen ausgeführt, vom Ixion sagte (P. Naturan. p. 98): „Kuhn und Pott beziehen Ixions Rad auf das Sonnenrad, das wäre die *rota altivolans* des Lukrez, und Kuhn will demgemäß Ixion mit Achsenträger oder Radträger übersetzen; die das fliegende Rad umwindenden Schlangen weisen aber anderseits wieder, wie das ganze Höllenlokal (welches man am Himmel im Gewitter heraufziehend wähnte, und in das Ixion versetzt wird) mehr auf das Gewitter hin, wie ich Urspr. S. 82 f. dargelegt habe."

Mannhardt wendet sich in seiner neuesten Schrift „Die

Geistern, den Zemes. S. Baumgarten II. 624. Man kann sich auch darob nicht verwundern, denn bei Tag und bei Nacht, im Traum und im Wachen beängstigen sie die Menschen. Besonders erscheinen sie ihnen häufig im Traum, indem sie, wie der Teufel in den Hexenprocessen, die Weiber zum Beischlaf zu verführen suchen und dann verschwinden."

Wald- und Feldkulte," in der er meist mit einem gewissen Nachdruck gegenüber der auch von ihm bisher in der vergleichenden Mythologie befolgten Richtung Stellung zu nehmen trachtet, mit einem langen Exkurse gegen die obigen Deutungen und findet im Ixion „den Wirbelwind," im „Rade" die „Umdrehung einer Trombe." Wenn er sich p. 84 auf eine griechische Auffassung dabei bezieht, die da sagt: *προϊστοροῦσι δὲ ἔνιοι, ὡς καὶ μανείη ὁ Ἰξίων, ὡς καὶ Φερεκύδης, καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ τροχοῦ κόλασιν αὐτῷ παρεγκεχειρήκασιν. ὑπὸ γὰρ δινῆς καὶ θυέλλης αὐτὸν ἐξαρπασθέντα φθαρῆναί φασιν*, so glaube ich, daß ich dies ebensogut, ja noch eher für meine Auffassung anführen könnte. Und wenn er dann weiter sagt: „Ein Knabe aus Zoppot beschrieb mir 1864, sein Vater habe auf der Chaussee nach Koliebke ein feuriges Rad mit großem Geräusch „schisch, schisch" in horizontaler Lage fliegend sich fortbewegen sehen," so dürfte doch eine solche immerhin sehr vereinzelte Erscheinung (und Auffassung), abgesehen von allem anderen, schwerlich als Grundlage einer allgemeineren mythischen Vorstellung anzusehen sein.[1]) Das Übrige aber, was Mannhardt weiter ausführt, trifft den Kardinalpunkt weniger, so daß es in keiner Weise meine Ansicht erschüttert. Es bekommt überdies durch einige Momente seine Deduktion trotz der Reichhaltigkeit der Untersuchung, welche stets Mannhardts Arbeiten auszeichnet, hier (wie auch z. T. anderweitig) eine etwas schiefe Richtung. Erstens durch seinen sogen. historischen Standpunkt, den er in dem Glauben, so mit der alten Zunft der klassischen Mythologen sich leichter vermitteln zu können, überall prononciert geltend machen möchte, während die betreffenden Grundsätze, so weit sie ausführbar sind, ja von jedem sofort zugegeben werden; aber ihre principielle und einseitig mechanische Geltendmachung auf diesem Gebiete, wie schon Otfried Müller s. Z. ausführte, jede Forschung ebenso leicht korrumpiert, als geradezu unmöglich macht. Dann verkehrt Mannhardt, abgesehen davon, daß er gern die Vorstellung von „Seelen" hineinbringt, wo höchstens

1) Wie viel Menschen dürften überhaupt eine derartige feurige Trombe — das Faktum selbst zugegeben — sehen? Vergl. im übrigen Mannhardt selbst a. a. O. Vorrede XXIV unten.

von „Geistern“ die Rede, oder das Ding „realiter“ als „lebendig“ gefaßt ist, noch besonders den „Ursprung“ der Mythen, indem er sie individuell lokaliter aus Baum-, Wald- und Feldkulten erklären möchte, während umgekehrt die Wesen in den atmosphärischen Erscheinungen des Himmels Leben und Gestalt bekamen und sich dann in die übrige Welt, in Wald und Feld (wie auch in das Wasser) einfügten und auch dort thätig zu sein schienen. Endlich stellt er sich z. B. gerade in den bei der Ixion-Sage behandelten Partieen, wo er meine Deutungen der Kyklopen-Sagen angreift, auch auf den falschen Standpunkt der bisherigen klassischen Mythologie, als hätte es ein System der einzelnen Mythen im Volke gegeben, während im Gegenteil die volkstümliche Anschauung die mannigfachsten Vorstellungen nebeneinander lokaliter und zeitlich entfaltete, und erst allmählich dann eine einheitliche Verarbeitung stattfand, je gemeinsamer die Tradition sich historisch (namentlich etwa unter dichterischem Einfluß) gestaltete. Ich mußte dies ausführen, um eben darauf gestützt erklären zu können, daß Mannhardts weitere, sich an den Ixion schließenden Expositionen mich nicht für seine Ansicht gewonnen haben.

Die obige Stelle aus Strachwitz also, um zu ihr zurückzukehren, bietet für die täglich wiederkehrende Erscheinung der Sonne ein so plastisch typisches Bild und stellt sich so ganz zu analogen indischen, daß sie entschieden den Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung bezeichnen dürfte. Voraussetzung ist, daß jenseits des sichtbaren erst der wahre Himmel ist, aus dem einzelne Wesen dann in die Erscheinung dort oben am sichtbaren Himmel in besonderer Weise treten.

In den Poet. Naturan. habe ich in dieser Hinsicht z. B. auf ein höchst plastisches Bild von Tegnér hingewiesen, nach welchem die Sonne eine goldhaarige Jungfrau sei, die, (wegen Trotz) aus dem (oberen) Himmel verwiesen, einsam ihre Bahn dort oben wandeln müsse, bis sie würde erlöst werden, geradewie Hesiod von solchem durch irgend eine Schuld herbeigeführten Verweisen von göttlichen Wesen berichtet, die nach vielen Kämpfen erst wieder in den oberen Himmel eingehen sollten. Das weist für die prähistorische Zeit der griechischen

Mythologie auf einen entsprechenden allgemeinen Volksglauben der Art zurück, wie wir ihn vorher gekennzeichnet. Nun finden wir im Indischen Stellen, wo bestimmt von einem solchen Drehen des Sonnenrades die Rede ist, z. B. wenn es in einem Hymnus heißt: „Der Sonnengott, er tritt hervor, der Beleber der Menschen, der große wogende Lichtglanz der Sonne, indem er dasselbe Rad umzudrehen wünscht, das sein Roß Etaśa, an das Gespann gefügt, zieht.“ (M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft d. Sprache. Leipzig 1866. II. S. 457.) Was hier in entwickelter Auffassung vom Standpunkt „göttlicher“ Wesen aus als eine Wohlthat derselben für die Welt erschien, und was man dann allmählich einem Roß beilegte oder zu einem Wagen erweiterte, auf dem der Gott einherfuhr, das galt in seiner rastlosen Bewegung dem rohen Naturmenschen zunächst als eine Strafe irgend eines Wesens dort oben, nämlich rastlos Tag für Tag das feurige Rad am Himmel auf und ab zu wälzen (*πόνον ἄπαυστον ἔχειν ἐλάαν*), geradewie der tröpfelnde Regen die Sage von den Danaïden und ihren Fässern dort oben erzeugte, oder die aufgehängte Wetterwolke (die Hera bei Homer in der bekannten Stelle) die Vorstellung von einem Wesen, das dort zur Strafe aufgehängt, hervorrief [Poet. Natur. II. 37 ff.], oder die Fesselung des Sturms auch nicht bloß als Abwehr, sondern wie z. B. noch beim Prometheus als Buße gefaßt wurde. Eine Zusammenstellung aller dieser Himmels- (und Höllen-) Strafen giebt eine Stelle bei Nonnus Dion. 35, 279 ff., wo Zeus die Hera daran erinnert, wie er sie einst gefesselt und in den Wolken aufgehängt, und dann sagt:

> δήσω σὰς παλάμας χρυσέῳ πάλιν ἠθάδι δεσμῷ.
> Ἄρεα δ' ἀρραγέεσσιν ἀλυκτοπέδῃσι πεδήσω
> εἰς τροχὸν αὐτοκύλιστον, ὁμόδρομον, οἷος ἀλήτηρ
> Τάνταλος ἠερόφοιτος ἢ Ἰξίων μετανάστης.
> καί μιν ἀναλθήτοισιν ὅλον πληγῇσιν ἱμάσσω,
> εἰςόκε νικήσειεν ἐμὸς πάις υἱέας Ἰνδῶν.

Wenn ich so mit Kuhn und Pott die Sonne als den Ausgangspunkt der betr. Vorstellung halte, wie auch Soph. Antig. noch von *τροχοὺς ἁμιλλητῆρας ἡλίου* spricht, so meine ich doch, daß der von mir oben angedeutete Übergang in die Gewitterscenerie damit nicht ganz ausgeschlossen sei. Wie sonst das Sonnenrad oder

der Sonnenwagen in das Gewitter einrückt, im Blitz an jenem gehämmert, der Sonnenwagen selbst zum Donnerwagen wurde, so entstanden aus dem „einen" Radträger leicht „viele", die man dann dort oben ev. herumgewälzt zu erblicken glaubte, wie es denn auch bei den Griechen überhaupt als eine allgemeine Strafe der Bösewichter im Himmel wie schließlich auch auf Erden galt, aufs Rad geflochten zu werden.[1])

3) J. Mosen sagt in der Beschreibung des Gemäldes „Der Judenkirchhof" von Jakob Ruisdael:

„Ein Gewitter zieht wolkenquirlend am Himmel vorüber."

Mosen reproduciert hier unbewußt eine der ältesten Vorstellungen indischer Mythologie, welche ich nach Kuhns Darstellung in meinem Buche „Der Ursprung der Mythologie u. s. w.", Berlin 1860, S. 45 so gedeutet hatte. Ehe ich die betr. Stelle, wie ich sie vor nunmehr 19 Jahren niederschrieb, abdrucke, schicke ich zum Verständnis auch für weitere Kreise voraus, daß nach gemeinsamen uralten Vorstellungen fast aller mythenbildenden Völker man im Gewitter neben verschiedenen anderen Auffassungen auch eine geheimnisvolle Neuschöpfung irgend welcher Art nach der Überwindung der eingebrochenen Dunkelheit vor sich gehend wähnte, bei welcher nun in dem Bilde, von dem ich rede, die Gewitterwolke als Berg, der Blitz als Schlange resp. Strick eine Rolle spielte, der „umwölkte" Himmel als „ein Wolkenmeer weißlicher Art," als ein wunderbares Milchmeer erschien, wie man in Analogie noch heutzutage einen „weißlichen" Herbstnebel am Schwarzwald „einen Milchnebel" nennt, und die Winde endlich dabei als die agierenden Wesen galten.

Dies vorausgeschickt, gebe ich nun die betreffende Stelle: „Der von Kuhn entwickelten Feuerbereitung durch das Drehen des Manthala-Holzes in der Nabe eines Rades, welches man im Himmel (im Gewitter) dazu benutzt wähnte (nämlich des Sonnenrades), stellt sich die Umquirlung des Milchmeers mit dem Mandaraberg als Butterquirl zur Seite;

1) ἔνθα δὴ (in der Unterwelt) τί τῶν κακῶν οὐ πάσχουσι (die Bösewichter) στρεβλούμενοί τε καὶ καιόμενοι, καὶ ὑπὸ γυπῶν ἐσθιόμενοι καὶ τροχῷ συμπεριφερόμενοι καὶ λίθους ἀνακυλίοντες; Lucian *de luctu* 8.

beides glaubte man in analoger, doch verschieden gewandter Auffassung jener Urzeit, welche erst die ersten Elemente des Lebens kannte, und welcher Butter- und Feuerbereitung ein Hauptelement war, im Gewitter vor sich gehen zu sehen. Nun berichtet Kuhn weiter, daß um diesen Mandaraberg die Schlange Çesha als Strick der Sage nach gelegt gewesen sei, an welchen Devas und Asuren von beiden Seiten gezogen, d. h. den Stock wie einen Drillbohrer in Bewegung gesetzt hätten. „Da haben wir also," fuhr ich fort, „nach unserer Deutung der Schlange ganz sichtlich den Wolkenberg im himmlischen Milchmeer, um den nach altindischer Auffassung die Blitzesschlange geschlungen und der so als Butterquirl von den himmlischen Wesen (den Sturmeswesen) hin und her gedreht wird. Die Schilderung, schloß ich, welche der Maha-Bharata von dem Vorgange giebt, bringt auch noch einzelne besonders zu der angeführten Scenerie passende Züge hinzu. Die Schlange Vasuki nämlich, wie sie hier heißt, spie, während sie hin- und hergezogen wurde, Feuer, Rauch und Wind in einem Strome aus ihrem Rachen; diese stiegen wie eine blitzschwangere Wolke in die Höhe und senkten sich wieder auf das müde Heer der himmlischen Arbeiter herab. — Um den herumgetriebenen Berg brüllte das Meer (d. h. das Wolkenmeer also) wie der dumpfe Donner einer Wolke; Feuer bedeckte plötzlich den Berg mit Flammen und Rauch, gleich einer dunklen Wolke, aus welcher Blitz auf Blitz herabfährt. — Da schickte der unsterbliche Indra eine Wolke, die durch starken Regen den Brand löschte."

Als ich die obige Stelle niederschrieb, konnte ich für das im Mittelpunkt des Bildes stehende Umquirlen der Gewitterwolken keinen sprachlichen analogen Ausdruck beibringen. Die oben aus Mosen beigebrachte Stelle bietet jetzt die vollste Parallele. Und so habe ich wohl nicht nötig, weiter etwas hinzuzusetzen, als daß die göttlichen Wesen dort oben nicht Butter, sondern den himmlischen Lichttrank, das Amṛta, d. h. das neue Sonnenlicht (als eine Flüssigkeit gedacht)[1]) zu quirlen schienen.

1) Poet. Naturansch. I. S. 22 ff. u. 28 ff.

4) Körner sagt in seinem Gedicht Amphiaraos:

> Wild schnauben die Hengste, laut rasselt der Wagen,
> Das Stampfen der Hufe zermalmet die Bahn.
> Und schneller und schneller noch rast es heran,
> Als gält' es die flüchtige Zeit zu erjagen.
> Wie wenn er die Leuchte des Himmels geraubt,
> Kommt er in den Wirbeln der Windsbraut geflogen.

Diese Stelle hatte ich schon in einem Aufsatz über die Prometheus-Sage herangezogen, welchen ich 1871 in Kuhns Zeitschrift f. vergl. Sprachf. veröffentlichte; s. oben p. 210. Nachdem Kuhn (Die Herabkunft des Feuers u. s. w.) den *pramantha* im Indischen als den Drehstab bei der Feuerbereitung und die sprachliche Beziehung des Wortes *pramantha* zum griechischen Prometheus nachgewiesen hatte, welcher bekanntlich das Feuer vom Himmel geraubt und den Menschen gebracht haben sollte, hatte ich die betr. Anschauungskreise weiter im Anschluß an die obige Stelle verfolgt und war schließlich zu dem Resultat gekommen, daß Prometheus ursprünglich auf den Wirbelwind zu beziehen sei. Ich schloß in diesem Sinne den betr. Artikel: Wie die Wurzel *manth* ursprünglich „wirbeln," „kreiseln," plattd. „küseln" bedeutet, verhielte sich *pramantha* zu Prometheus, wie etwa die Ausdrücke „Kreiselbohrer" zu „Kreiselwind" oder schlechtweg „Küsel."

Zu dem Bilde bei Körner kann ich jetzt noch eine Parallele stellen. Im „Ansiedler im Westen" von Street, übersetzt von Freiligrath (C. Menzel, Gesänge der Völker) heißt es S. 72:

> Sieht zu der Windsbraut Ungestüm,
> Die Föhren niederreißt im Grimm,
> Das Licht des Tages stört,
> Wenn sie, ein fegend Ungetüm,
> Heulend vorüberfährt.

War so zunächst der Wirbelwind der Feuerräuber (wie sonst der *κεραυνός* als *πυρφόρος* bezeichnet wird), so wurde er, wenn er in dem zur Erde herniederschießenden Blitz den Menschen dasselbe gebracht zu haben schien, zum Wohlthäter der Menschen, der, wenn er dafür als von Zeus gefesselt galt, für die Menschen litt. Ist das Fesseln speciell noch in

demselben Naturkreis insofern begründet, als es eine ganz gewöhnliche Vorstellung war, den Wind für gefesselt und nur gelegentlich losbrechend zu halten, so beginnt mit der Verbindung der betr. Naturelemente und der Motivierung des geglaubten Leidens des agierenden Wesens die ethische Phase der Entwicklung des berühmten Mythos, welche dann bei Äschylus kulminiert.

Posen, November 1878.

[Nachträglich reihe ich noch eine Bemerkung an, die zeigen mag, wie nahe sich griechische und römische Mythen im Ursprung der noch flüssigen Anschauungen oft stehen, während sie in der historischen Entwicklung ganz heterogene Gestalt gewonnen haben. Ich meine die Parallele zwischen der Prometheus- und der Picus Silvanus-Sage. In beiden handelt es von den das Blitzfener der Erde vermittelnden Sturmes- resp. Gewitterwesen; in beiden werden höchst charakteristisch und auf denselben Ursprung in der Naturanschauung hinweisend — die betr. Sturmeswesen gefesselt; in der griechischen Sage Prometheus, weil er das Feuer den Menschen gebracht, in der römischen Picus und Silvanus, damit die Sache erst irgendwie vermittelt werde. Aus dem ersten ist ein tiefsinniger ethischer Mythos besonders unter Dichterhand erwachsen, das Letztere ist nur eine rituelle Sage geblieben.]

Friedrichrode. Sommerferien 1883.

XXVIII.

Der volkstümliche Hintergrund im Homer etc.

(Eine Abwehr gegen Herrn Prof. Kammer.*)

Nachdem der Bursiansche „Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft“ die mir im Jahre 1874 abgenötigte „Auseinandersetzung“ mit Professor Friedländer über meine Auffassung von der Bedeutung Homers für die griechische Urzeit (Fleckeisens Jahrb. f. klassische Philol. 1874. S. 177) verallgemeinert und meinen Standpunkt als in „diametralem Gegensatz“ zu den ‚Königsbergern‘ überhaupt stehend bezeichnet hatte[1]): war ich auf einen oder den anderen neuen Angriff von jener Seite gefaßt. Ein solcher ist denn auch von seiten des Herrn Prof. Kammer in derselben Zeitschrift erfolgt. Obwohl dieser neue Angriff weiter eben keine sachlichen Erörterungen enthält, sondern nur einen vornehm ab-

---

*) cf. Anzeigeblatt zum Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft von Bursian, Berlin, Calvary, Jahrgang 1879.

1) Wenn jene Abwehr als „scharf“ bezeichnet worden (Mannhardts Auffassung derselben in seinen Wald- und Feldkulten muß ich übrigens entschieden ablehnen), so war dies in betreff des mir irrtümlich imputierten Standpunkts bei aller sonstigen persönlichen Achtung vor Hr. Prof. Friedländer auch meine Absicht. Wenn derartige Irrtümer immer wieder von den Kathedern vor den heranwachsenden Jüngern der Wissenschaft ganz allgemein in die Welt geschickt werden, so daß jeder Einzelne sich ev. erst davon gleichsam direkt losarbeiten und sich selbst erst die Überzeugung schaffen muß, daß jene Auffassung auf einem Mißverständnis beruht, so ist der dadurch Betroffene zunächst dagegen ziemlich wehrlos. Um so weniger ist es aber ihm dann wohl zu verdenken, ja eine Pflicht im Dienst der Wissenschaft, sobald derartiges „gedruckt in die Publicität“ tritt, es aufzuklären resp. energisch zurückzuweisen.

sprechenden Charakter an sich trägt[1]) und, bei zum Teil vollständigem Mißverständnis des von mir Gesagten nnd der Verhältnisse über den gezeichneten „volkstümlichen“ Hintergrund vom gelehrtwissenschaftlichen Kothurn aus den Stab bricht, und damit die Sache als beseitigt erachtet: so veranlaßt mich doch sowohl die Zeitschrift, in welcher die betr. Bemerkungen eine Stelle gefunden haben, als anch der Umstand zu einer Entgegnung, daß hierbei so recht an einem schlagenden Beispiel hervortritt, wie leicht ein gewisser „schnlmäßig“ begrenzter, bloß „litterarischer“ Standpunkt bei aller sonstigen Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit nicht bloß im allgemeinen dem Leben und den „realen“ Verhältnissen des eigenen wie anderer Völker fern gerückt, sondern schließlich oft in einer gewissen vornehmen Abgeschlossenheit jedem andern, als dem in sein Schema passenden Gedankengang gradezu unzugänglich wird und alles außerhalb desselben ignoriert, so daß darüber hinaus fast das gegenseitige Verstehen leidet.

Um dies zu beweisen, hätte ich für die zur Sache vollständig Orientierten eigentlich nur nötig, noch einmal die betr. Stellen meiner Darstellung, welche Herr Kammer berührt, *in extenso* abzudrucken und daneben seine kurzen absprechenden Bemerkungen zu setzen. Da dies aber der Zeitschrift, welche mir ihre Spalten öffnet, weniger genehm sein dürfte, dann auch eine Entgegnung nur eine wissenschaftlichere Rechtfertigung hat, wenn sie einzelnes noch irgendwie sachlich eingehender entwickelt oder präcisiert und so immerhin einigen selbständigen wissenschaft-

1) Von der Art, gegen die auch Roscher in seiner mir nachträglich noch zur Hand kommenden Schrift „Hermes der Windgott“ sich veranlaßt sieht zu polemisieren, und wobei er treffend S. 2 sagt: „Der Umstand, daß gegen die neue vergleichende Methode und deren Resultate noch immer hier und da eifrige Widersacher auftreten, welche größtenteils der rationalistischen Schule von Voß und Lobeck angehören, darf niemand irre machen. Je bereitwilliger die Anhänger der vergleichenden Methode die Verdienste, welche sich Voß und Lobeck einstmals um die klassische Mythologie erworben haben, anerkennen, und je ausgedehnteren Gebrauch sie von den Resultaten der rationalistischen Schule machen, um so energischer müssen sie doch auch gegen die im Tone der Überlegenheit vorgetragene Behauptung protestieren, daß der Standpunkt der genannten Männer noch immer der allein richtige und wahrhaft historische sei.“

lichen Gehalt hat, so gehe ich in anderer Weise auf die Sache ein.

Im Anschluß nämlich an den seiner Zeit von Prof. Friedländer provocierten Anfsatz „zur Methode der Mythenforschung," in welchem ich mit K. Otfr. Müller ausführte, daß ein Mythos, der vielleicht in sehr späten Qnellen überliefert sei, doch zu den ältesten gehören nnd in die vorhomerischen Urzeiten hinaufreichen könne, und den weiteren Ausführungen desselben Gedankens in einigen anderen Artikeln,[1]) hatte ich in einem Aufsatz über die „altgriechische Totenbestattung" in der Berliner ethnologischen Zeitschrift dem entsprechend anch auf diesem Gebiet im Anschluß an Becker, Hermann und Stark dargelegt, wie im Homer in dieser Hinsicht nur eine bestimmte Zeit, nnr ein bestimmter Kreis griechischen Lebens repräsentiert erscheine, daneben im Hintergrunde noch eine verschiedentlich anders sich entfaltende Volkssitte gestanden habe, welche zum Teil in den späteren landschaftlichen Gebräuchen des griechischen Festlandes noch fortbestanden. Daran reihte sich der Aufsatz über die „Homerische Hermeneutik," der Herrn Kammers Mißbilligung in so hohem Grade erfahren, in welchem ich für die Interpretation des Sinnes bei Homer als zwei besonders zu berücksichtigende Momente hervorhob, 1) daß das betreffende Gedicht zunächst für den Vortrag verfaßt, und 2) daß Homer wie kein anderer Schriftsteller der späteren Zeit in unmittelbarster Relation zu einem volkstümlichen Leben stand. „Wenngleich er sich," fuhr ich fort, „zu einem gewissen allgemeineren Standpunkt erhebt, — da von ihm (resp. den Sängern) auch wie vom Odysseus gilt, *πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα*, so vibriert jenes immer doch noch hindurch, ja es bildet die Grundlage seines ganzen Schaffens n. s. w."

Da Herr Kammer auf das allgemeine Prinzip nicht weiter sich einläßt, sondern sich nur an die einzelnen Stellen, welche ich behandelt, hält, so brauche ich auch eigentlich nnr mich auf diese zu beschränken; zur weiteren Klarlegung will ich jedoch

1) S. oben die Artikel „Über volkstümlich-mythologische Vorstellungen in orphischer Gewandung;" „Über dichterische und volkstümliche Form der alten Mythen (am Phaeton-Mythos dargelegt)."

noch etwas specieller auf das ganze Sachverhältnis und meine, allen obigen Arbeiten zugrunde liegende Ansicht eingehen. Im allgemeinen teile ich nämlich Bergks Urteil über Homer und sein Verhältnis zum Leben des griechischen Volks namentlich in der Beziehung, daß der Dichter zwar die Tradition möglichst wahre, aber doch mit einer gewissen Freiheit ihr gegenüberstehe und sie demgemäß handhabe, so daß man immer beides auseinander halten müsse. Wenn aber Bergk, dabei von dem kleinasiatischen Ursprung der Gedichte ausgehend, hauptsächlich den frühzeitig kultivierteren Zustand der kleinasiatischen Kolonieen gegenüber dem des Mutterlandes als Hauptgrund dieses freieren Standpunktes hervorhebt, so möchte ich dem hiermit angedeuteten Verhältnis noch eine viel weiter gehende Basis und Tragweite vindicieren. Nicht bloß auf die Entwickelung von gewissen Lebens-Anschauungen, wie Bergk an verschiedenen Stellen charakteristisch ausführt, beschränkt sich ein solcher im Homer vielfach hervortretender relativer Gegensatz der Kolonieen zu dem Mutterlande, sondern er durchzieht, wie ich mich, je länger je mehr, davon überzeugt habe, einen großen Teil der mythologischen und archäologischen Verhältnisse, und eine Menge von Erscheinungen, die man sich bisher irrtümlich geradezu abgemüht hat, anders zu erklären, und wobei man allmählich vielfach zu einer vollständigen Verschiebung der altgriechischen Verhältnisse gekommen ist, verliert so alles Auffallende. Die Sache liegt auch, principiell gefaßt, ganz klar, sobald man nur eben das altgriechische Leben nicht mit einem besonderen, von sonstigen ethnologischen Untersuchungen differierenden Schema mißt. Wenn nämlich die homerischen Gedichte in den frühzeitig sich selbständig entwickelnden kleinasiatischen griechischen Kolonieen entstanden sind, so ergiebt sich doch ganz einfach bei irgend welchen „Differenzen" zu dem, was wir sonst von altgriechischem Leben im Mutterlande wissen, nicht etwa „bloß die gewöhnliche" Schlußfolgerung, daß das Homerische als das absolut Frühere, jene Momente als eine Art Entartung zu fassen, sondern „ebenso berechtigt" steht die Annahme als möglich da — und ist in jedem einzelnen Fall zu erwägen —, daß die betr. Verschiedenheiten, welche Homer zeigt, eben unter dem Reflex der kolonialen Entwicklung zu erklären, resp. mit

den Wanderungen nnd Wandlungen, die vorangegangen, zusammenhängen. Wie eine solche Erwägung bei allen realen Kulturfragen, z. B. bei der Totenbestattung, bei der Frage nach dem vorwiegenden Gebrauch des Erzes oder Eisens u. dergl., sich als bedeutsam erweist und immer mehr erweisen wird, kann es weiter auch nicht auffallen, wenn sich überall Analoges in Mythos, Sitte und Gewohnheit geltend macht. Ja nur von jenem Standpunkt aus ist es überhaupt schließlich zu begreifen, wenn geradezu einzelne Götter, die wir doch schon einfach ihres jetzt nachgewiesenen indogermanischen Hintergrundes halber nicht mehr für spätere Entwicklungen, sondern für uralt halten müssen, dann auch gewisse Mythen- nnd Sagenkreise im Homer in den Hintergrund treten oder geradezu für ihn sonst gar nicht vorhanden gewesen zu sein scheinen. Man kann doch im Homer nur erwarten, das zum Ausdruck kommen zu sehen, was den Stämmen, die ausgewandert, besonders im Leben und in der Tradition anhaftete. Ebenso ist es auch von diesem Standpunkt ans sofort erklärlich, daß, was die alten Mythen nnd Sagen anbetrifft, selbst die festgehaltene heimische Tradition, von den alten lokalen Verhältnissen und Beziehungen mehr losgelöst, einen allgemeineren, abstrakteren resp. menschlich-poetischeren Charakter annahm, ein Faktum, was an und für sich mehr zugegeben als im einzelnen entwickelt wird, weil es sonst schon zu den obigen Konsequenzen geführt hätte. Eine Parallele dürfte am ehesten dentlich machen, was ich namentlich in letzterer Hinsicht meine. Die kleinasiatischen mythischen Traditionen nämlich, auf denen der Homer erwuchs, verhalten sich zu denen des Mutterlandes ähnlich wie die isländischen Edden zu den mehr lokalen Traditionen der alten norwegischen Heimat. Sie sind gleichsam von ihrer alten Gebnrtsstätte und den dort an sie sich knüpfenden Beziehungen gelöst, „in einem universaleren Geist“ wiedergeboren und haben damit gleich schon von Anfang an eine allgemeinere, indeellere Richtung erhalten; der elementare Aberglaube, die ganze Fülle der niederen Mythologie, wie sie die alten Normannen ebenso wie die alten Griechen in reichem Maße hatten, und die noch heutzutage in den respektiven Mutterländern, wenn auch im Laufe der dazwischen liegenden Jahrtausende verkümmert und übertüncht, doch in allgemeineren Anschauungen

und Traditionen noch zum Teil fortlebt, ist bei jenen Wanderungen nicht mit eingezogen in die neuen, reich sich entfaltenden kleinasiatischen Kulturstätten und in das Reich der Poesie, die fortan für das entwickeltere Volksleben die Trägerin des Göttlichen wie der Heldensage wurde. Wenn in dieser Hinsicht bei Homer die Götter schon meist alles Theriomorphische, Phallische, Gespenstisch-Dämonische u. dergl. abgestreift haben, wovon das griechische Festland aber seinerseits wieder im Anschluß an den Aberglauben anderer verwandter Völker unendlich viel als altes prähistorisches Erbe aufweist, ja wenn, wie auch Bergk hervorhebt, selbst das aus der Tradition übernommene Sagenhaft-Wunderbare überall „menschlich" vermittelt erscheint, so ist doch eben jene, wenn auch rohere Tradition, wo eine solche zu Grunde liegt, das Frühere und die Geburtsstätte der entwickelten Formen, und diese Beziehungen aufzusuchen ist Sache der Wissenschaft, nicht bloß des Homer halber, sondern zur Erweiterung unserer sonst so dürftigen und erst mühsam durch allerhand Kombinationen zu erschließenden Kenntnis der griechischen Urzeit.[1]) Von diesem Standpunkt aus ist es zunächst zu beurteilen, wenn ich von einem breiten volkstümlichen Hintergrund homerischer Traditionen geredet habe.

Mit diesen hier gezeichneten Verhältnissen hängt aber verschiedenes andere zusammen, von dem ich hier nur ein paar Momente noch hervorheben will. Während allerdings im Homer alles nach einem gewissen einheitlichen Charakter drängt (aber nur eben drängt, nicht ein solcher, wie viele meinen, positiv schon gestaltet im Hintergrund steht), so erscheint die volkstümliche Basis, wie überhaupt jedes volkstümliche Leben eines Volkes, in einer mehr modificierten lokalen Man-

1) Ähnlich spricht sich auch Kuhn in Mannhardts Zeitschr. f. D. Myth. III. p. 371 in betreff der Mythen aus, wenn er sagt: „Bei den Griechen finden wir die volkstümlich, allgemein verbreitete Anschauung nicht sowohl in der Form der Mythen, wie sie uns etwa im Homer und Hesiod vorliegen, sondern in den Formen, welche uns die späteren Prosaiker, die teils aus unmittelbarer Volksüberlieferung wie Pausanias schöpften, bieten. Homer und Hesiod verhalten sich zu dieser Volkssage späterer Zeit wie die Dichter der eddischen Lieder zu jetzt noch lebendiger Volkssage" u. s. w.

nigfaltigkeit. Ein gewisser Zug der Übereinstimmung in den Elementen lag wohl überall zn Grunde, aber in den Formen herrschte eben verschiedene Entwicklung und hier waren mehr diese, dort mehr jene Elemente festgehalten und ausgebildet worden. Geradewie auch eine Sprache volkstümlich nur in den auseinandergehenden Dialekten mit einer gewissen Flüssigkeit existiert, war es auch (und ist es) überall auf dem Gebiete der Traditionen, Gebräuche nnd Sitte, ganz abgesehen davon, daß lokale Verschiedenheiten oft geradezu heterogene Verhältnisse erzeugten. Als Menelaus dem Telemachus ein Rossegespann schenken will, lehnt dieser es ab, denn auf Ithaka könne er es nicht gebranchen, ebensowie nmgekehrt ein arkadischer König das Geschenk eines Seeschiffes würde abgelehnt haben. Darin aber, daß überall so eine gewisse Mannigfaltigkeit im Homer noch hindurchbricht, die sich stellenweise fast zu sich widersprechenden Verhältnissen steigert, beruht eine gewisse Universalität der Gedichte, die überall auf einen reichen, lebensvollen Hintergrund hindeutet nnd dadurch denselben einen nicht geringen Reiz vor anderen Gedichten verleiht. Es ist z. B. allgemein homerische Vorstellung, daß die Seele beim Sterben wie ein Vogel dem Leibe entfliegt, wie auch dentscher Aberglaube es auffaßt. Alles Weitere aber, namentlich wie die Seele in die Unterwelt gelangt, tritt bei dem massenhaften Morden in der Ilias in den Hintergrund, bleibt unerwähnt, als wäre darüber keine Vorstellung dagewesen z. B. kein Glaube an einen ψυχοπομπός (Hermes oder Charon, cf. Eurip. Alc. 362). Den Schatten des Elpenor läßt der Dichter, weil es ihm so paßt, allein die Wanderung dorthin antreten, während in dem letzten Buch der Odyssee wieder auch in dieser Hinsicht eine Beziehung zur peloponnesischen Tradition darin hindurchbricht, daß Hermes die Seelen in die Unterwelt, die dnnklen Pfade mit dem Stab ihnen voranschreitend, führt; sie ihm schwirrend folgen. Wenn schon dies letztere in seiner Anlehnung an die Natnr, — indem das Bild nrsprünglich, wie uns andere griechische Sagen zeigen, vom Windesbrausen und dem dnnklen Wolkenzug, in welchem der Blitzstab leuchtet, hergenommen ist, — auf eine volkstümliche Priorität hindeutet, so empfängt die hier hervortretende und nur wieder

etwas abstrakter gefaßte Basis des Aberglaubens noch einen eigentümlichen allgemeineren historischen Hintergrund durch die auch sonst bei den Indogermanen überhaupt sich zeigende Vorstellung „eines im Sturm dahinziehenden“ nächtlichen Geisterheeres.[1]) Unmöglich können wir aber doch dann die anderen analogen griechischen Vorstellungen, daß z. B. Pindar den Hades selbst, *ἀκινήταν (ἔχων) ῥάβδον*, die Toten dahin führen läßt oder neugriechischer Volksglaube noch allgemein die entsprechende Ansicht aufweist und nur den Charon zu Roß (wie eine Art Wodan, wilden Jäger) an die Spitze stellt, als aus der einen oben erwähnten homerischen Stelle sich herleitende korrumpierte, spätere Vorstellungen ansehen, sondern nur als Spielarten desselben alten indogermanischen Glaubens, der hier sich an Hermes, dort an Hades und schließlich auch an Charon angeschlossen,[2]) und der in dieser Form für die Darstellung der Ilias nicht paßte oder in Kleinasien andere Formen angenommen hatte, die wir nicht erfahren, in der Odyssee aber noch zufällig an einer Stelle hervortritt, geradewie auch die letztere z. B. nur an einer Stelle das Blutbesprechen erwähnt, was für die Ilias, weil es nicht vorkommt, scheinbar nicht zu existieren scheint.[3])

Ein anderes ebenso wichtiges Moment ist, daß, wenn im Homer (wie auch sonst relativ in klassischen Dichtern gegenüber den modernen) noch überhaupt eine gewisse natürliche Sinnlichkeit, ja ein gewisser Realismus, nur poetisch verklärt, herrscht und dem entsprechend auch in der Auffassung, um dies gleich hinzuzunehmen, mehr die Anschauung als begriffliches Erfassen sich geltend macht, überall da, wo eben die volkstümlichen Verhältnisse oder volkstümliche Betrachtung hineinragt, dies noch viel charakteristischer hervortritt. Dies ist namentlich für die Interpretation im einzelnen von der höch-

1) S. u. a. Urspr. d. Myth. p. 126.

2) Vergl. Furtwængler, Der reitende Charon. Konstanz 1849.

3) Man erwäge nur, wie wir eine Menge höchst bedeutsamer Sachen nur nebenbei zufällig an einer Stelle erfahren, z. B. die Kenntnis der Töpferscheibe, des Stählens des Eisens, ferner daß es zu Homers Zeit schon Kunstreiter gab und wie Bergk bemerkt, schon fabrikmäßig Lohnarbeit betrieben wurde. (B. p. 412).

sten Wichtigkeit. Die moderne Welt ist meist mehr geneigt, das Reale nicht an sich, sondern von einem idealen Standpunkt zu erfassen, — es hängt das in den letzten Phasen schon mit der ganzen, mehr abstrakten christlichen Weltanschauung und dem geweiteten Horizont der Betrachtung zusammen, die mehr vom Allgemeinen als vom Speciellen auszugehen geneigt ist; — im Altertum, und je früher hinauf, desto mehr, muß man aber zum Verständnis des Einzelnen stets nach dem entsprechenden realen Hintergrund suchen, denn immer mehr zeigt sich, daß dort die Geburtsstätte auch des Idealen ist, das sich ihm erst allmählich entringt, aber noch lange den Stempel jenes an sich trägt. Die Sache kann uns so oft materiell, unschön, ja barock erscheinen oder, wie Herr Kammer von seinem exclusiven Standpunkt aus sich ausdrückt, „fade,“ darum bleibt es aber doch für die Wissenschaft, die nur nach Wahrheit trachtet, nicht alles *in usum Delphini* bloß schulmeisterlich zuschneidet, wichtig, und das Zurückgehen auf dasselbe, wo verbindende Fäden da sind, allein richtig. Es ist nur aus der noch immer stellenweise festgehaltenen Abgeschlossenheit des Klassischen zu erklären, daß, nachdem u. a. J. Grimm aus den „faden“ Massen des deutschen Aberglaubens, dem „dummen Bauerngeschwätz,“ wie die Gebildeten in ihrem Unverständnis es früher zu bezeichnen beliebten, die „deutsche Mythologie“ hat wiedererstehen lassen, und nachdem ein Waitz in seiner Anthropologie den Horizont der Wissenschaft dahin erweitert hat, daß die unendlichste Mannigfaltigkeit vom Rohesten bis zum Idealsten, vom scheinbar Verrücktesten bis zum Verständigsten in Glauben, Sitte, Gewohnheit u. s. w. sich als aus derselben Wurzel entsprossen — und nur nach den verschiedensten Verhältnissen und Entwicklungen sich entfaltend — ergiebt: die klassische Welt für Manchen noch immer, unberührt von all diesem, als „eine Welt für sich“ dastehen soll, die auch in ihren Anfängen nur ideell gewesen und nur in exklusiver Weise auch in ihren Ursprüngen so gefaßt werden dürfe: eine Vorstellung, über die selbst ein Schelling s. Z. schon den Stab brach, wenn er, wie ich schon an anderer Stelle angeführt, sagte: „Schal und leer ist jede Bewunderung des Homer, die nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu Grunde liegen hat.“ Diesen Hintergrund

aber zu finden und so die griechische Vorzeit den rohen Entwicklungsstufen der anderen Menschheit anzureihen[1]) und dann die homerische Welt aus ihm organisch in ihrem Glanze entstehen zu lassen, das ist die Aufgabe, welche die Wissenschaft heutzutage stellt. Es gilt wie überall so auch hier, den Entwicklungsproceß zu verfolgen und darzulegen, den Bogumil Goltz in seiner „Ethnologischen Studie zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Volks" (Berlin 1864 p. 130) mit folgenden Worten charakterisiert: „W. v. Humboldt sagt tiefsinnig und wahr: ‚Es findet sich in der ganzen Ökonomie des Menschen-Geschlechts auf Erden, daß eben dasjenige, was seinen Ursprung im physischen Bedürfnisse hat, bei der weiteren Entwicklung den ideellsten Zwecken dient,' aber bevor es zu diesem Destillat des Geistes aus dem Naturalismus kommt, vergehen Jahrhunderte und Jahrtausende, wie wir an der Kulturgeschichte, insbesondere des Orients — und an jedem Bauerndorfe noch heute erfahren." In den zehnjährigen Wanderungen, welche ich durch die Bauerndörfer Norddeutschlands behufs Sammlung der alten Sagen und Gebräuche gemacht, habe ich die Wahrheit dessen erkannt und auf mythologischem Gebiete ausgeführt, indem ich die niedere Mythologie Norddeutschlands, d. h. die mythologischen Traditionen der unteren Volksschichten in ihrer lokalen Mannigfaltigkeit und in ihrem Anschluß an die Natur als Grundlage aller späteren, ideellen Entwicklungen auf demselben Gebiete nachwies und im Ursprung der Mythologie dies auch entsprechend auf die griechische u. s. w. ausdehnte.[2]) Tritt darin realiter ein gewisser Gegensatz der volkstümlichen und der verallgemeinerten

1) Beispiele von den rohen Anschauungen auch der griechischen Urzeit bietet der Urspr. d. Myth. an vielen Stellen, vergl. auch meine Abhandlung über den (roten) Sonnenphallus in der Berl. Zeitschr. f. Ethn., s. oben p. 274., sowie meine Abhdl. „Über die ethische Bedeutung der Sage." 1870. p. 17. s. oben p. 191.

2) Am Schluß seines neuesten Werkes, der „Antiken Wald- und Feldkulte" p. 350 kommt Mannhardt, wenn er auch in diesem Buch im einzelnen gewisse Differenzen glaubt betonen zu müssen, doch schließlich, so sehr er sich erst sträubt, zu demselben Resultat, indem er am Ende des Schlußworts sagt: „So bestätigt sich durch gewichtige Analogieen Schwartz' Entdeckung, daß der Volksglaube der Bauern die noch größtenteils in unmittelbarem Zusammenhang stehenden Keime der höheren Mythologie in sich berge."

ideellen Gestaltungen und Vorstellungen der späteren Zeit schlagend hervor, so giebt es auch umgekehrt Beispiele genug, in denen sich zeigt, wie das Volk stets Abstrakteres, Ideelleres, was ihm in dieser Form entgegentritt, und was es so nicht versteht, in einem gewissen phantasievollen Realismus sich deutet und in seiner Weise plastisch verarbeitet. Als eine Art Humoreske, aber psychologisch doch sehr lehrreich, habe ich gelegentlich von diesem Standpunkt den Proceß ausgeführt, nach welchem die ländliche Bevölkerung im Posenschen und in den angrenzenden Landstrichen das ihm unverständliche Verlangen des anthropologischen Vereins nach einer statistischen Aufnahme der Kinder nach Haaren und Augen sagenhaft verarbeitete und phantasiereich nach seinen Mutmaßungen ausspann.[1]) Das, was hier im Gegensatz von entwickelten Kultur- und beschränkten volkstümlichen Verhältnissen sich entwickelte, findet sein Analogon auf dem Gebiete realer Anschauung gegenüber einem abstrakten Idealismus überhaupt, wenn im Mittelalter z. B. das Volk aus dem Petrus, weil ihm „des Himmelreichs Schlüssel“ gegeben, einen „himmlischen Pförtner“ machte und ihn nicht bloß so die Seelen an der Himmelsthür in Empfang nehmen ließ, sondern ihn auch, weil im Gewitter sich der Himmel „zu öffnen“ schien, allmählich geradezu zu einem Gewittergott machte, der im Donner Kegel schiebt u. dergl. mehr, ja ihn selbst durch Opfer verehrte, indem man ihm als dem Wetterherrn statt des Wodan auf dem Felde einen Busch Roggen, den sogen. Peterbütt, stehen ließ.[2]) Natürlich ist eine solche Auffassung gegenüber der kirchlichen kindlich und vielleicht nach Herrn Kammer „fade“, vor der Wissenschaft hat sie aber dieselbe Bedeutung wie jene.

Wie hier auf religiösem Gebiet, so ist es überall. Der reale Hintergrund der Gewohnheit z. B., „Steine“ auf einem Grabe zu häufen, hatte ursprünglich die Absicht, die Leiche vor dem Ausgewühltwerden durch wilde Tiere zu schützen: der erste Schritt auf dem Wege menschlicher Kultur gegenüber der naturwüchsigen Roheit, die noch jetzt bei verschiedenen Völkern die Leichen dem Fraß wilder Tiere überläßt. Allmählich wurde das

1) Berliner Zeitschr. f. Ethnol. VII. p. 391 ff. s. oben p. 306.

2) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen. Gebr. N. 99

Anhäufen von Steinen neben allen den Gebräuchen, in denen sich die Sorge für den Toten auszusprechen anfing, ein Akt der Pietät überhaupt und als solcher empfunden, und so warf man schließlich auch Steine u. dergl. auf eine fremde Leiche, die man fand, und übte so einen Akt erwachender Nächstenliebe. Es ist ein langer Kulturprozeß, der sich in diesem einfachen Moment abspiegelt auf dem Wege vom Realen zum Ideellen.[1]) So oder ähnlich war es mehr oder weniger überall. Das Ignorieren eines solchen Gegensatzes, der realen und der ideell sich entwickelnden Phasen auf dem Gebiet der Kultur und ihrer Erzeugnisse ist einer der größten Fehler, wie umgekehrt das Erkennen und Verfolgen derselben allein den Organismus oder „die Ökonomie in der Entwicklung des Menschengeschlechts,“ wie W. v. Humboldt sagt, klarlegt und die Entfaltung desselben in seinen Höhen wie Tiefen begreifen läßt. Von diesem Standpunkt aus verlangt auch also die moderne Wissenschaft, daß Homer nicht wie ein *deus ex machina* an der Schwelle des griechischen Lebens gefaßt werde, sondern daß man nach Möglichkeit auch die realen Vorbedingungen, den unendlichen ihm vorangehenden Entwicklungsproceß im ganzen wie im einzelnen zu erforschen und den volkstümlichen Hintergrund zu zeichnen suche, auf dem er, noch sinnlich vom Realismus erfüllt, doch zur schönsten menschlich idealen Höhe sich hindurchgerungen hat.

Nun zu den einzelnen Ausstellungen des Herrn Kammer.

„*Il.* 786 ff., wo von dem Tode des Patroklos die Rede ist, soll nach Schwartz,“ sagt Herr Kammer, „der Ausdruck: *πλῆξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τὤμω, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ' ὕπο φαίδιμα γυῖα, στῆ δὲ ταφών. — Πάτροκλος δὲ θεοῦ πληγῇ (καὶ δουρὶ Εὐφόρβου) δαμασθείς κτλ.* auf einen Schlagfluß gehen, den Apollo sende. Sein Charakter als Todesgott gehe ursprünglich auf die im Blitze Erschlagenen, die von seinem Geschoß getroffen zu sein scheinen. Daran reihe sich ‚naturgemäß‘ Schlagfluß, überhaupt jede Art von Schwindel u. s. w.“

„Wie das naturgemäß sein solle,“ setzt Herr Kammer

1) Vergl. meinen Aufsatz „Kulturhistorische Miscellen“ in der Berliner Zeitschr. f. Gymnasialwesen v. J. 1866. p. 796. oben p. 207.

hinzu, „könne ihm nicht einleuchten;“ — und damit erachtet er die Sache für abgethan!

Herrn Kammer fehlt eben einfach, wie ich dies schon oben ausgesprochen, die Brücke für das Verständnis des natürlich volkstümlichen Standpnnkts. Und zwar ist dies die einfache Folge einer einseitig „litterarischen“ Richtung, welcher das Korrelat des lebendigen, ethnologischen Standpunkts fehlt. Während jene alles principiell und rationell vermittelt sehen will, muß es ihr natürlich wunderbar vorkommen, den Blitzestod mit dem Tod durch einen einfachen Schlagfluß zusammengebracht zu sehen, da die Faktoren dabei ihm verschieden erscheinen. Aber für den Naturmenschen, der sich für sein Begreifen zunächst an die äußeren Merkmale der Dinge hält und nur mit der Anschauung zunächst operiert, erscheint die „bei beiden“ gemeinsame Wirkung, die Plötzlichkeit des Todes oder eine äußerlich plötzlich hervortretende Lähmung, überhaupt die Übereinstimmung der sich am Menschen äußernden Symptome als genügendes Analogon um Erscheinungen auf denselben Urheber zurückzuführen und ihn auch im letzteren Falle, wenn auch unsichtbar, wirken zu lassen. Durchläuft doch auch die Wirkung des Blitzes selbst die mannigfachsten Phasen, indem er nicht bloß tötet, sondern auch körperlich oder geistig lähmt, besonders für den Augenblick betänbt. Vom letzteren ein Beispiel für viele. In einem schlesischen Dorfe, heißt es in einer Schilderung eines Gewitters, schlug der Blitz im J. 1803 in die Kirche bei einem Hochamt, zn dem gegen 1000 Menschen znsammen waren. „Diese wurden fast alle betäubt zu Boden geworfen, über 50 traf und streifte der Blitz, aber nur ein einziges Mädchen wurde getötet.“[1]) Von diesem Standpunkt aus erweitert sich dann volkstümlich-mythologisch die betreffende Vorstellung immer mehr, nicht bloß über das Gebiet der plötzlichen Lähmungen und Betäubungen, sondern auch jedes geistigen Benommenseins im Schwindel, ja selbst schon sprachlos machenden Schreckens, ebensowie danernder Folgen derartiger Zustände in Geistesschwäche nnd Blödsinn. Wie das in der oben citierten Stelle vorkommende *στῆ δὲ ταφών* ganz sich zu unserm „er stand wie angedonnert“ stellt, nur daß bei letzterem

1) Reimann, Das Naturleben des Vaterlandes. Berlin 1854. p. 164.

„der Donner" hineingezogen wird, so bricht eine analoge Auffassung der erwähnten Zustände, wenn auch nicht mehr im Glauben, so doch in der Form und Anwendung noch heutzutage überall in der Unmittelbarkeit der Darstellung hervor: eine schlagende Bestätigung der von mir aufgestellten Behauptung. Ich gebe im Folgenden ein paar Beispiele hiervon, wie ich sie seit Herrn Kammers Angriff in der kurzen Zeit zufällig bei der Lektüre gefunden und notiert habe.

Aus einer Todesanzeige der Berl. Tribüne v. 30. Mai 1878, Nr. 125: „In voller Rüstigkeit war der betreffende nach Hause um die Mittagsstunde zurückgekehrt. Als er in seinem Büreau an den Schrank treten wollte, um Geld aus demselben zu nehmen, fiel er plötzlich, wie vom Blitz getroffen, nieder. Die Anwesenden eilten entsetzt herbei, konnten aber nur noch eine Leiche aufheben, denn ein Herzschlag u. s. w." Ebenso heißt es in dem Roman „Der Erbe der zweiten Frau" von Ballestrem. (Jena. Seite 189) bei der Schilderung eines bewußtlos machenden Schreckens: „Und sie las. Aber während sie es that, wurden ihre Züge aschfahl und ohne Laut, ohne Ton sank sie ohnmächtig von ihrem Sessel auf den Boden, wie vom Blitz getroffen. Sie lag da wie tot, in der krampfhaft geschlossenen Hand das Blatt Papier, in den blassen Zügen der Ausdruck des Todes. — Aber nur einige Minuten währte diese wohlthätige Bewußtlosigkeit" u. s. w. — Ähnlich heißt es auch mit Übertragung auf den Donner bei Turgéniew, Dunst. (Janke. III. Aufl. p. 95. —: „Der Kopf schwirrte ihm, wie ein Donnerschlag hatte ihn ihr Geständnis getroffen" — Dasselbe tritt auch auf Tiere übertragen hervor. „Wie vom Blitz getroffen brach das Tier zusammen" u. s. w. (Scipio, Aus Nord und Süd. Breslau 1874. p. 116.)

Alle derartige Momente faßte der Naturmensch unter dieselbe Kategorie zusammen und schrieb, indem er von der „sichtbaren Erscheinung" und ev. Einwirkung des Gewitters, die in seine Anschauung fiel und von ihm so aufgefaßt wurde, ausging, allem, was in seiner plötzlichen Wirkung dem ähnlich erschien, denselben unsichtbaren Urheber zu, ja ging sogar noch weiter und verallgemeinerte die Vorstellung in ihrer weiteren Entwicklung auf die mannigfachste Weise.

Die Mythologieen der verschiedensten Völker lassen den gemeinsamen Ausgangspunkt und den übrigen Entwicklungsprozeß des erwähnten Glaubens deutlich erkennen.

Indem J. Grimm, den ich zunächst hierbei anführe, die Beziehung der Elben zum Donar hervorhebt, sagt er: „Uralter Glaube war es, daß von den Elben gefährliche Pfeile aus der Luft herabgeschossen werden.“ Wenn er weiter sagt: „Der Donnerkeil heißt auch Albschoß“, und dann mit jenen Elben die todsendenden (und auch im Gewitter auftretenden) serbischen Vilen vergleicht, wo das *„ustrijelila ga vila,“* die Vila hat ihn mit dem Pfeil erschossen, sich ganz zu dem an Apollo (und Artemis) sich anschließenden *οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἔπεφνεν* stellt, so haben wir hier lauter analoge, ursprünglich auf die tötende Gewalt der Blitze als todbringender Pfeile gehende Vorstellungen. Daß nämlich Apollo nicht bloß der Sonnengott ist, sondern auch der im Sturm dahinjagende Jäger, und daß er mit Regenbogen- und Blitzespfeil ausgestattet, die Gewitterdrachen bekämpft, dann aber auch seine Pfeile entsandt zu haben schien, wo plötzlicher Tod bei Menschen und Vieh eintrat, habe ich im „Urspr. d. Myth.“ des ausführlicheren dargelegt. Wenn er namentlich vom Nabel der Erde zu Delphi aus seine Pfeile entsendet, steht er speciell, wenn auch in irdischer Lokalisierung der betr. Vorstellung, ganz dem finnischen Gewittergott Ukko zur Seite, der vom Nabel des Himmels (der Sonne) seine tödlichen Kupferpfeile herabschießt, während die weitere Entwicklung der Todesart ein Analogon in deutscher Mythe findet. Gottes Schlag galt zunächst für den Blitzestod, dann aber auch, wie Grimm sagt, für den Schlagfluß, bezeichnet aber weiter auch das Schnelle und Sanfte dieser Todesart (*mors lenis repentina*), im Gegensatz zu den auf schmerzlichem Lager lange fesselnden Krankheiten. Geradeso tötet Apollo in dem, was wir Schlagfluß nennen, den Steuermann des Menelaos, *πηδάλιον μετὰ χερσὶ θεούσης νηὸς ἔχοντα*, und seine Schwester Artemis des Eumaios Wärterin auf dem Schiff, so daß sie gleich dem Seehuhn dumpf in das Wasser des Raumes entstürzt. Dann verallgemeinert sich die betr. Todesart volkstümlich auch auf griechischem Boden zu der eines raschen und sanften Todes gegenüber der durch eine *δολιχὴ νοῦσος* herbeigeführten (Od. XI.

172 ff.), und des Apollo wie der Artemis Geschosse sind ἀγανά (sanft).

Daneben erscheint nun aber auch, um dieselbe Entwicklung auch noch in anderer Form zu verfolgen, die betr. Wirkung des Gewitters bei Griechen, Römern und Deutschen als Schlag oder Anhauch des Zeus (Jupiter) wie des Wodan (des wilden Jägers), und ebenso wird auch diese Form der Einwirkung den Elben neben der durch das Albgeschoß beigelegt und entwickelt sich hier gerade auf das Mannigfachste, indem sie eine Fülle von Erscheinungen der oben berührten Art in denselben Kreis hineinzieht. „Ihre (der Elben) Berührung, ihr Anhauch (allein) kann Menschen und Tieren Krankheit oder Tod verursachen" sagt J. Grimm; „wen ihr Schlag trifft, der ist verloren oder untüchtig. *Dverslagen* heißt in Norwegen gelähmtes Vieh, dem sie es angethan haben; der Benennung *Elben-trötsch* für blödsinnige, geistesschwache Menschen, die ihre rächende Hand berührt hat, wurde schon oben (Myth. S. 412) gedacht." (An jener Stelle heißt es nämlich: „H. Sachs gebraucht *‚olp'* *‚du ölp'* und *‚ölperisch'*, vgl. *‚ölpern'* und *‚ölpetrütsch'* u. s. w. Man denkt sich darunter einen linkischen, einfältigen Menschen, dem die Elbe etwas angethan haben.) Schließlich empfängt die Krankheit dann selbst den Namen, indem man ein mit Gedächtnisschwäche verbundenes Kopfweh „die (schwarzen) Elben" nennt.[1]) Auch auf griechischem Boden finden sich übrigens, was man bisher übersehen hat, Spuren von Analogieen der letzteren Art, sowohl in betreff der Wesen als der Sache. Denn wenn Daktylen, Kureten, Korybanten, Telchinen u. s. w. sich in ihrem dämonischen Charakter ganz zu den deutschen Zwergen, Elben, Wichten, Nixen u. s. w. stellen,[2]) so dürfte es nach allem auch

1) Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen. G. 339, das. Anm.

2) Als Wolkendämonen erkannte sie schon Lauer (Myth. p. 386 ff.), nur daß er in seiner Weise nicht die Konsequenz seiner Zusammenstellung zog, sonst würde ihm die volle Identität derselben mit den angebl. Völkern der deutschen Zwerge, Elben u. s. w. nicht entgangen sein. Trotz der historischen Färbung, zu der alle diese Wesen in der Lokalisierung ihrer Sagen sich neigen, weisen sie doch überall auf denselben Naturhintergrund hin, den ich in der Hauptsache im Urspr. d. Myth. p. 18. 248 gezeichnet habe. Wie die großen Himmelsaugen, Sonne und Mond, die Vorstellung von „einäugigen" Himmelswesen, so erzeugten die Sterne die von unendlich vielen, kleinen himm-

seine Erklärung finden, ja überhaupt erst zu verstehen sein, wenn Stesichorus *τὰς κῆρας καὶ τὰς σκοτώσεις τελχῖνας καλεῖ*, wovon das erstere noch in einer alten Notiz seine Definition findet, indem Lobeck (Aglaoph. S. 1182) zu der obigen Stelle, natürlich ohne den betr. Hintergrund s. Z. zu ahnen, aus Hesychius und Photius die Bemerkung anführt: *λέγονται καὶ τελχῖνες θηλυκῶς αἱ ὑπὸ πληγῆς εἰς θάνατον καταφοραί.*

Bei dem oben kurz skizzierten Hintergrund des indogermanischen und speciell griechischen Volksglaubens warf ich nun in betreff der homerischen Stelle vom Tode des Patroklus, wo unsichtbar ihn der Schlag des Apollo im Rücken trifft, so daß ihn Schwindel erfaßt (*στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε· — τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, Στῆ δὲ ταφών* [*θελχθείς* Eustath.]. — *Πάτροκλος δὲ θεοῦ πληγῇ* [*καὶ δουρὶ Εὐφόρβου*] *δαμασθείς κτλ.*) und er dem Euphorbos gegenüber gelähmt erscheint, die Frage auf, was man sich unter jenem Schlage zu denken habe. Als Resultat schien sich zu ergeben, daß es keine erfundene, bloß auf die Derbheit des Schlages überhaupt sich begründende Scenerie sein dürfte, wie etwa, wenn φ 423 ff. Athene die Aphrodite vor die Brust schlägt, daß sie neben Ares zur Erde sinkt, sondern mit allen seinen Accidentien ein aus dem vorhandenen Volksglauben herstammendes sagenhaftes Element, welches sich der homerischen Darstellung eingefügt hat, d. h. daß es in der Natur des Gottes liege, wenn sein Schlag, wie der des Zeus, des wilden Jägers u. s. w. eine lähmende Wirkung übt.

Da Herrn Kammer schon der „naturgemäße Zusam-

---

lischen Wesen dort oben.. An die deutschen Nebel(Wolken)-Kappen dieser Geister erinnert ebenso die unsichtbar machende Kappe des Incubo bei Petronius, woranf schon Grimm Myth. p. 479 hinweist, wie, was man sonst noch von der Thätigkeit der betr. deutschen Wesen erzählt, bei den griechischen nur eben in anderer Weise, gleichsam zersprengt oder verteilt, wiederkehrt, namentlich neben der Neigung zu Mnsik und Tanz (nur daß beides in den griechischen Mythen kriegerischer oder bakchantischer gefaßt wird) alle Arten von Zauberei und Wettermacherei (Senden von Hagel, Regen und Schnee, überhaupt Verderben der Saaten (Lauer a. a. O.), kunstvolles Schmieden u. s. w. Zu den Nixen weiter stellt sich, was Lauer p. 389 von der Wandelbarkeit der Telchinen in Schlangen und Fische, von ihren Händen mit Schwimmhänten wie bei den Gänsen erzählt u. s. w.

menhang" der entwickelten Vorstellungen „nicht einleuchten" konnte, kann es um so weniger auffallen, daß er zum Schluß noch „rationalistisch" meint, ich wolle an jener Stelle einfach „einen Schlagfluß substituieren," und so die Stelle des mythisch-poetischen Charakters entkleidet, während meine Auffassung das persönliche Handeln des Gottes nicht aufhebt, sondern ihn nur seiner Natur gemäß auch hier handeln läßt!

Daß, was eine zweite Stelle anbetrifft, wo ich von der Lästrygonen-Stadt handle, bei den „tiefsinnigen" Deutungen, die von jeher schon sich an die Beschreibung derselben geknüpft haben, der Hinweis meinerseits auf einfache, ähnliche deutsche Sagen von sich anrufenden und gleichsam in der Arbeit ablösenden Riesen manchem exklusiv klassischen Philologen, dem derartige Parallelen fremd sind, wenig passen würde, habe ich mir vorher sagen können und hat mich nicht überrascht, wohl aber die Schlußpartie der Kammerschen Bemerkungen zur dritten Stelle zu κ 22 sqq. Daselbst heißt es:

Nestor fragt den nachts bei ihm eintretenden Agamemnon *ἠέ τιν᾽ οὐρήων διζήμενος ἤ τιν᾽ ἑταίρων;* „Schwartz hält hier," sagt Herr Kammer, „doch noch fest, daß Nestor den nahenden Unbekannten fragt, wer er sei und was er in der Nacht im Lager suche, etwa ein Tier, das sich losgerissen, oder einen Gefährten: denn dies waren, wie Schwartz hinzufügt, die natürlichsten Veranlassungen dazu, wie sie es in einem ähnlichen Falle noch heutzutage in einem Feldlager sind", und bezieht sich auf Xen. Anab. II. 2, 20, eine Stelle, „die (nach Schwartz) ausdrücklich darauf hinweist, wie es in einem griechischen Lager etwas ganz Gewöhnliches war, daß ein Maulesel — und deren gab es bekanntlich auch genug im Lager vor Troja — sich losriß und nicht bloß seinem Herrn Sorge machte, sondern ein ganzes Lager in Verwirrung setzen konnte." Der Bericht Kammers ist bis hierher richtig, nur daß er mitten in der Wiedergabe meiner Darstellung hier abbricht und nun zu meiner größten Überraschung fortfährt: „In merkwürdiger Weise hat Schwartz diese Stelle aus der Anabasis mißverstanden (?!), da dort in Wirklichkeit von einem Esel, der sich losgerissen, nicht die Rede ist, sondern die Ge-

schichte vom Esel zur Beruhigung der Soldaten von Klearchos erdichtet wird; aber abgesehen davon ist es wirklich natürlich, daß in der Schlafenszeit der König hört, wie ein Tier sich losreißt und fortläuft, und er nnn auszieht, um das Tier einzufangen und daß er gerade in Nestors Zelt tritt, nm dort sich nach dem Esel zu erkundigen? In der hier angepriesenen Hermeneutik," schließt Herr Kammer dann, „die sich bemüht, stets auf einen volkstümlichen Hintergrund zurückzugreifen, und so sich die breiteste Basis in dieser Hinsicht zu schaffen, finde ich nichts Natürliches, aber viel Fades!!"

Ärger konnte ich kaum mißverstanden werden, und hätte ich das Obige wirklich geschrieben, dann dürfte noch ein stärkerer Ausdruck als „Fade" gerechtfertigt sein, aber nichts ist mir davon in den Sinn gekommen! Ich lasse weder im Lager des Klearch einen Esel sich losgerissen haben, noch bei Homer den König in der Schlafenszeit hören, daß ein Tier sich losgerissen und fortgelaufen, und nnn ausziehen, um das Tier einzufangen (!), und ihn gerade in Nestors Zelt treten, nm dort sich nach dem Esel zu erkundigen!! An diese Auffassung habe weder ich, noch, so viel ich weiß, jemand gedacht, bis sie Herr Kammer aus meinen Worten irrtümlich heranslas. Ich sage einfach im Anschluß an die obige Stelle, wo Herr Kammer abbricht, das Gegenteil von alledem, nämlich:

„Als die zehntausend Griechen bei der Nähe des persischen Heeres in einer Nacht ein Schrecken überfiel und das ganze Lager unruhig wurde, läßt Klearch den Herold Tolmides ausrufen, daß der ein Talent Silber erhalten solle, welcher den anzeige, der den Esel ins Lager gelassen. Diese List wäre nicht anwendbar gewesen, wenn das Faktum selbst nicht ganz gewöhnlich war, so daß es die Soldaten leicht glaubten."

Ebenso lasse ich also auch keinen Esel des Agamemnon, wie mir Herr Kammer imputiert, sich losreißen und diesen ausziehen, um ihn zu suchen und in Nestors Zelt geraten (wie könnte eine solche Darstellung sich auch nur überhaupt in die betreffende Homerische Stelle einfügen?), sondern in der Entwickelung der diese Partie eröffnenden analogen und doch so mannigfach poetisch nüancierten Scenen (vergl. darüber das p. 338 Gesagte) den Nestor speciell, als er durch das Nahen eines Menschen,

in dem er bei der Dunkelheit noch nicht den Agamemnon erkannte, aufgeweckt wurde, sich auf dem Ellenbogen aufrichten und jenem Unbekannten gleichsam ein „Wer da?“ zurufen und ihn fragen, weshalb er in der Dunkelheit herumgehe, ob er eins seiner Tiere suche (was sich etwa losgerissen) oder einen Gefährten.

Τίς δ' οὗτος κατὰ νῆας ἀνὰ στρατὸν ἔρχεαι οἶος
νύκτα δι' ὀρφναίην, ὅτε δ' εὕδουσι βροτοὶ ἄλλοι;
ἠέ τιν' οὐρήων διζήμενος ἤ τιν' ἑταίρων.

Man muß eben, und darauf komme ich zum Schluß wiederholt zurück, in erster Linie jeden Schriftsteller aus den realen Verhältnissen und dem Geist seiner Zeit heraus erklären, und in je ältere Kulturschichten man dabei zurückzugehen hat, desto mehr werden die ersteren sich vielfach in den Vordergrund drängen; ob dies diesem oder jenem mehr oder weniger gefällt oder nicht, ist gleichgültig. Die Wissenschaft baut sich, wie gesagt, nicht *in usum Delphini* „zur Belebung idealer Richtung“ auf, sondern zur möglichst sicheren Feststellung der objektiven Wahrheit.

XXIX.

Über den Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms.

Jena 1878. bei Costenoble.

Von obiger Schrift gab ich infolge einer im „Leipziger Lit. Centralblatt“ (1878. Nr. 41) erschienenen Besprechung nachstehende Selbstanzeige in der Jenaer Litteraturzeitung. 1879. Artikel 257.

Meinen Standpunkt habe ich (im Anschluß an Goethes Auseinandersetzungen über die Tropen in den Noten zum West-östlichen Divan) auf S. 3 ff. der obigen Schrift folgendermaßen zusammengefaßt. „Die Gedanken, welche er (Goethe) hier unter dem Titel ‚Urelemente‘ ausspricht, gelten nicht bloß für die Sprache und Poesie des Arabers, sondern auch für die in mythische Formen sich kleidenden Naturanschauungen und Glaubenssätze und für den Ursprung derselben bei allen Völkern. Denn in jenen Urzeiten war das Auffassen der Naturerscheinungen in Analogieen und Bildern nicht bloß eine poetische Sprache; sondern es war der Glaube und das Wissen von ihnen überhaupt das Material, an welchem sich die religiösen Vorstellungen ebensowie die unbehülflichen Anfänge einer Naturphilosophie entwickelten, so daß die Geschichte dieser Anfänge dann gleichzeitig gleichsam ein Antekosmos im Humboldtschen Sinne ist.“

Jenen Tropen der Sprache stehen also parallel die Urelemente des Volksglaubens. In der nachgewiesenen Übereinstimmung beider im einzelnen liegt die Berechtigung der Annahme eines gemeinsamen Ausgangspunktes. In der Verfolgung der betreffenden Bilder, welche in den mytho-

logischen Massen als Spielarten derselben Species (nur lokaliter oder zeitlich in einzelnen Sagen getrennt) immer wieder auftauchen, und in der Fixierung jener Bilder gleichsam zu mathematischen Reihen begründet sich die Methode, welche innerhalb dieser Wissenschaft den Wert eines Beweises beanspruchen kann, da sie „psychologisch" begründet und erklärt, was bisher „unerklärt" geblieben. Es gilt nämlich hier, was Friedrich von Baerenbach bei anderer Gelegenheit (in den Blättern f. litterar. Unterhaltung Nr. 22 v. 30. Mai 1878) ausspricht: „Wo die Zeugenschaft der Archive, der Münzen und Inschriften aufhört, da tritt die vergleichende Psychologie mit ihren Analogieen und Hypothesen nach dem Prinzip der höchsten Wahrscheinlichkeit in ihre Rechte."

Hatte ich nun bei meinen bisherigen Arbeiten zunächst bloß mehr oder weniger den Standpunkt festgehalten, überhaupt nur zu den „Uranschauungen" der europäischen Indogermanen, namentlich der Griechen, Römer und Deutschen hindurchzudringen, so habe ich in obiger Schrift den Versuch gemacht, die Entwickelung gewisser Schöpfungs- und Niederlassungssagen, welche sich an mythische Bilder und Vorstellungen von angeblich am Himmel in gewissen Himmelserscheinungen vor sich gehenden Vorgängen mit der Zeit angeschlossen hatten, in ihrer historischen Wandlung zu verfolgen, bis sie zu dem Substrat führten, welches als der mythische Kern der römischen Gründungssage anzusehen ist.

Der Gang der Untersuchung war im allgemeinen folgender.

1) Der mythische Falke ergab sich zunächst — im Anschluß an eine Stelle bei Goethe, die deshalb als Ausgangspunkt genommen war, — als der Vogel der Morgenröte, d. h. als der Vogel des (gleichsam mit Schwingen am Horizont sich erhebenden) Lichtscheins, welcher der Sonne voranzugehen, dann sie zu begleiten und zu umschweben schien (gleichsam indirekt als der leuchtende Tag; ähnlich wie in griechischer Mythe Eos den Helios begleitet u. s. w.).

2) Die „aufsteigende Sonne" selbst galt daneben zunächst als eine aufsteigende Lichtsäule (wie als Phallos

so auch als ein sich verästender Lichtbaum oder „Sonnenbaum," wie Rückert sagt.)

3) Die „runde" Sonnenscheibe erschien speciell dann in Verbindung der beiden Vorstellungen vom „himmlischen Baum" und dem „Vogel" als das Nest des sie umschwebenden Vogels. Dachte man sich dies weiter als eine runde Öffnung am aufsteigenden Stamm jenes Baumes, so führte es naturgemäß u. a. auf die Vorstellung eines ebenso eigentümlich angelegten Spechtnestes, und der himmlische Vogel in der Tradition wurde speciell zu einem Specht.

4) Die römischen und deutschen Sagen von dem Specht, dem sein Nest zugespündet wird, und der es dann mit einer Art Springwurzel öffnet, so daß der Keil mit Geräusch herausfährt, schließen sich höchst charakteristisch jenem Naturbilde an. Indem sie sichtlich „Blitz" und „Donnerkeil" in die Scenerie einführen, weisen sie deutlich auf die Urvorstellung einer angenommenen Verdunkelung der Sonnenscheibe, jedoch schließlich wieder eintretenden Sichtbarwerdung derselben hin, d. h. mythisch ausgedrückt: „auf eine Verstopfung des Nestes in dem die Sonne verdunkelnden Wolkenhimmel des Gewitters," sowie auf eine nachherige „Öffnung der Scheibe in Blitz und Donner" in und nach dem Gewitter.

5) So ergab sich als der natürliche Hintergrund für den mythischen Specht in der römischen Stammsage der Vogel, welcher angebl. im Lichtbaume nistet, ihn umschwebt u. s. w. [wie ein Specbt auch sonst, auf einem Baumstamm thronend (dem Substitut des himmlischen Lichtbaums), überhaupt als das Idol der latinisch-sabinischen Stämme auftritt].

Dies mythische Element nun, in die römische Stammsage eingesetzt, führte zur Auffindung des mythischen Hintergrundes derselben überhaupt, indem die anderen Elemente der Sage sich teils als Ausführungen in der Auffassung der betr. und der an sie sich anschließenden Himmelserscheinungen, namentlich des Gewitters, vom anthropomorphischen und theriomorphischen Standpunkt aus ergaben, teils als Verschmelzungen mit neuen Bildern, wie z. B. mit dem des Lichtes als eines himmlischen Feuers, welches die Sonnenfrau dort oben hütet u. s. w.

Resultate: 1) Es ist die Stamm- und Gründungssage Roms ursprünglich eine Schöpfungssage, welche nur **irdisch lokalisiert** und **historisch gewandelt** zu einer Stamm- resp. **Niederlassungssage** geworden ist. Die Sonne oder Sonne und Mond, und dann ein Zwillingspaar,[1]) sind als die erstgeschaffenen Wesen (ein auch sonst vielfach vorkommender Mythos) zu Stammvätern der Menschen geworden u. s. w.

Die Morgenröte, welche des himmlischen Feuers wartet, oder in allgemeinerer Fassung die „keusche" Licht-(Sonnen)frau erscheint nach weit verbreiteter indogermanischer Vorstellung im Gewitter als vom streitbaren Sturm- und Gewitterhelden überwältigt. Daran knüpft sich, unter dem Reflex einer in oder nach dem Gewitter stattfindenden Neuschaffung der Welt, die Vorstellung eines von der schwangeren Wolkengöttin, der *gravida nubes*, neugeborenen Lichtkindes, eines *Sol novus*, d. h. nach der Fixierung des Vorgangs in der Sage: „Am Fuße des beim Scheiden des Unwetters allmählich wieder sichtbar werdenden neuen Lichtbaumes findet sich, als die Regenwasser (die Überschwemmung) verlaufen, das neu wieder erscheinende, d. h. neu geborene Lichtkind (oder Zwillingspaar). Der himmlische Specht wie der (Sturmes-) Wolf (in der Form der Sage „der Eltern heilige Tiere") stehen dem heranwachsenden Lichtkinde zur Seite u. s. w.

2) Parallel dieser Schöpfungs- resp. Stammsage gehen andere italische Stammsagen, welche den Ahnherren gleichfalls als Sohn der lichten Himmelsjungfrau und des aus dem Sonnenfeuer sich erhebenden Sonnenphallus (s. oben Nr. 2) darstellen (Caeculus, Servius Tullius).

3) Auf griechischem Boden steht speciell parallel a) in der Göttersage die Geburtsscene der Lichtgötter Apoll und Artemis am Fuß der heiligen Palme in Delos, eines griechischen Substituts des himmlischen Lichtbaumes. Auch in diesen Geburtssagen tritt charakteristisch der „Wolf" auf. — b) in der Heroensage vergleichen sich die spartanischen Dioskuren (der eine, nämlich Pollux, unsterblich wie Romulus, der

1) Über die Variationen des himmlischen Zwillingspaares vergl. übrigens Max Müller, Wissensch. d. Sprache. II. 454 ff. Essays. II. 82.

andere, Castor, sterblich wie Remus), ferner die thebanischen die Mauern der Stadt „so wunderbar“ erbauenden Zwillinge, die gleichfalls nach ihrer Geburt ausgesetzt worden u. s. w.

4) Auf deutschem Boden stimmt im Element dazu die Sage von dem nach einer Überschwemmung auf dem Gipfel einer hohen Eiche sich in einer Wiege findenden Kinde, das bald zum Ahnherrn, bald zu einer Art Erlöser oder Retter wird.

5) Alle diese Sagen ergeben sich als Spielarten ähnlicher mythologischer Vorstellungen, nur daß sie auf den Wanderungen und in den Niederlassungen der betr. Volksstämme sich verschieden in der Tradition entwickelt und lokalisiert haben; sie verhalten sich zu einander und gehen auseinander, wie die Sprachen der betr. Völker, die auch trotz der verschiedenen Entwickelung analoge Urelemente hindurchscheinen lassen.

XXX.

Zeus und Kronos als Wolkenverschlinger.*)

1 8 7 9.

καὶ (Μῆτιν) γενομένην ἔγκυον καταπίνει φθάσας (Ζεύς). Apollod. I. 3, 6. καὶ (Κρόνος) κατέπινε τὰ γεννώμενα, καὶ πρώτην μὲν γεννηθεῖσαν Ἑστίαν κατέπιεν. ebd. I. 1, 5.

Es ist höchst interessant, wenn man mühevoll durch Zusammenstellung von Reihen analoger mythischer Bilder bei den klassischen Völkern bis zur ursprünglichen, produktiven Naturanschauung der Urzeit vorgedrungen ist und dann plötzlich in den Sagen anderer Völker eine entsprechende, einfach noch an die Natur sich unmittelbar anschließende rohe Vorstellung ähnlicher Art fortlebend findet. Ich habe schon öfter auf solche Erscheinungen hinzuweisen Gelegenheit gehabt, bin aber kürzlich auf ein neues, für die griechische Mythologie in dieser Hinsicht höchst bedeutsames Moment der Art gestoßen. Bekanntlich wußten die neueren Mythologen, wie das Altertum selbst, nichts Rechtes damit anzufangen, wenn es heißt, Zeus habe die (von ihm oder dem Brontes, dem Donner,) schwangere Metis in sich hineingeschlürft oder verschlungen (*καταπίνει φθάσας*[1]), um dann das Kind aus sich zu gebären, ebenso wie er im Semelemythos zwar nicht die schwangere Mutter, aber doch das Kind, als seine, des Donnerers Lohe, jene verzehrt,[2]) zeit-

*) Fleckeisen und Masius, Jahrbücher f. klass. Philol. u. s. w. Jahrg. 1879. p. 314. ff.

1) [Καταπίνειν wird auch so von Orten gebraucht, welche ein Erdbeben verschlingt, z. B. Strabo I. 58. ὑφ' ὧν (σεισμῶν) καὶ κῶμαι κατεπόθησαν.]

2) [Das Verzehren der Semele wird bei der Trennung von Mutter und Kind in dem betr. Mythos und der ganzen Entwicklung desselben zwar gewöhnlich einfach als ein Verbrennen durch des Gewittergottes feurige Lohe gefaßt, und es heißt ἔφλεξε oder ἐτρεφώσατο αὐτήν oder noch allgemeiner Σεμέλη ἐξέλιπε

weise in sich aufnimmt, oder Kronos überhaupt seine Kinder verschlungen haben sollte (*κατέπιεν*), bis sie dann in anderer Weise wieder ans Tageslicht kamen. Indem man nach der gewöhnlichen, vom Altertum überkommenen und noch immer zum großen Teil geltenden Methode (oder Methodelosigkeit vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesprochen) für jeden einzelnen Fall eine besondere, individuelle Deutung suchte,[1]) übersah man, daß eine gemeinsame Anschauung zugrunde liege, die nur eben in der Weiterentwicklung der betreffenden Mythen verschieden gewandt und modificiert worden, nämlich „ein zeitweises Verschlingen (resp. Insichaufnehmen) himmlischer Gebärerinnen oder Geburten, welche letztere dann später wieder

διὰ τὸν φόβον oder ἀπέθανε oder ἐκεραυνοῦτο, aber der Begriff des Verschlingens (Fressens) paßt an sich anch ganz gnt zum Feuer, so daß auch von diesem Ausgangspunkt der Vorstellung aus der Semele-Mythos den anderen erwähnten, in dem Ursprung und in der im Hintergrunde stehenden Naturscenerie, wie wir sie entwickeln werden, näher rückt. Schon das irdische Feuer erscheint als ein alles verschlingendes Tier, s. Grimm Myth. I. 568, „*ignis animal*, Cicero de N. D. 3, 14, also ein fressendes, hungriges, nimmersattes Tier, *vorax flamma* — es leckt mit der Zunge, frißt um sich, weidet νέμεται Hom. Il. 23, 177; das Land wird von ihm abgeweldet πυρὶ χθὼν νέμεται Il. 2, 780.“ Zu der ersteren Stelle sagt Damm noch speciell: „ἐν δὲ πυρὸς μένος ἧκε σιδήρεον ὄφρα νέμοιτο, *immisit ignis robur*, *ut depasceretur rogum* i. e. κατεσθίοι, verzehren möchte.“ Die Parallele geht aber noch weiter, denn es wird auch endlich, ganz analog den anderen oben berührten Vorstellungen von dem καταπίνειν, vom Fener gesagt *hausit*, *absorbuit*. Livius 30, 5, wo Scipio das Lager des Saphax anzünden läßt, heißt es erst: *multos in ipsis cubilibus semisomnos hausit flamma* und nachher: *ignibus in proxima tecta conjectis, effusa flamma primo veluti sparsa pluribus locis reluxit, dein per continua serpens* (hier wird es gleichsam zu einer Schlange) *uno repente omnia incendio hausit*. Desgl. Silus Italicus, IV., wo Vulcanus auf der Venus Veranlassung die Ufer der Trebia versengt, heißt es:

Flamma vorax imo penitus de gurgite tractos
Absorbet latices, saevoque urgente vapore
Siccus inarescit ripis cruor.]

1) [Die wunderlichsten Deutungen liefen namentlich bei der Kronosmythe mit unter von dem Hineinziehen phönizischer, dem Moloch dargebrachter Kinderopfer an bis zu dem „Verschwimmen der aus dem Bewußtsein der Griechen auftauchenden Vorstellungen in Nebelgestalt?“ Näheres hierüber zunächst bei Laner, System der griech. Myth. Berlin 1853. p. 168. Selbst Preller, Griech. Myth. 1860. I. p. 46 denkt noch an den erwähnten phönizischen Gebrauch, indem er in der Sage ein Bild „der zeitigen (!) und reifenden (!) Macht des Himmels“ findet, und Welcker, Griech. Myth. 1857, äußert

als in anderer Weise zutage gekommen galten." Man übersah ferner, daß was speciell das καταπίνειν anbetrifft, auch sonst eine gewisse Neigung zum Schlingen, sogar unter der rohen Form direkter Gefräßigkeit, geradezu charakteristisch an verschiedenen mythischen Wesen hafte, man hier also einen Fingerzeig habe, der zum Verständnis des Ursprungs jener Anschauung führen könne. Wenn die vergleichende Mythologie nämlich zunächst zeigte, daß bei den Deutschen der Wind als gefräßig galt, so erinnerte das an die Charakteristik der Winde bei Homer, die immer schlingen und schlemmen;[1]) wenn Thor sich in dieser Kunst hervorthat, so gemahnte dies an den ähnlichen Charakter des Herakles wie der Kentauren und Lapithen,[2]) ja schließlich tauchte die Sache in einem uralten Beinamen selbst noch besonders bei Zeus auf, wenn er Laphystios „der Fresser" genannt wurde.[3]) So mehrten sich die analogen Perspektiven in höchst bedeutsamer Weise.

In den „Poetischen Naturanschauungen" I. p. 137 ff. ging ich nun etwas näher auf das betreffende Natnrelement ein, indem ich an die noch jetzt bei uns wie bei den klassischen Völkern geltenden Ausdrucksweisen anknüpfte, daß man bei gewissen Erscheinnngen von der Sonne wie vom Regenbogen sage, sie ziehe

sich etwa so: „Liegen darin (in der betr. Sage) Gedanken; ist die Zeit (!) gemeint? — — Es könnte bedenten, daß den Zeugungen von Himmel und Erde, maßlos und wechselvoll an sich, durch Kronos, die Zeit (!), einmal eine Grenze gesetzt worden und seitdem alle Wesen der Natur erst eigentlich seien (!!), weil sie nach festem Gesetz in einiger Wiederholung dieselben blieben (!), sowie umgekehrt in den Dionysischen und Kabirischen Weihen die abgeschnittenen Zeugungsteile, gerettet, die Fortdauer und das Wiedererwachen des durch sie immer gleichen Naturlebens bedeuten!" — Das ist Gedankenspiel, aber nimmermehr Mythologie!]

1) [Poet. Naturansch. II. 53. ff.]

2) Bei Herakles tritt übrigens nicht bloß der Zug der Gefräßigkeit in der Sage mit Lepreus hervor, sondern er stellt sich auch in gewissem Sinne zu Kronos, wenn er seine Kinder tötet.

3) Neuere Mythologen haben eine andere „tiefsinnige" Deutung, wie man es gewöhnlich nennt, für Zeus Laphystios gefunden; Buttmann (Mythol. II. p. 230) hat aber gewiß recht, wenn er sagt: „Das Wort λαφύσσειν, wovon jener Beiname des Gottes kommt, heißt fressen, was an den kinderfressenden Kronos und den mit diesem stets für einerlei gehaltenen Moloch mahnet." Wenn freilich Buttmann dann weiter auch an Menschenopfer dabei denkt, so ist das eben bloß ein Reflex der mythologischen Ansichten seiner Zeit.

resp. trinke Wasser (Iris *ἀναῤῥοφεῖ, bibit aquam*), d. h. mythisch ausgedrückt, sie erscheine als „durstig" und „Wasser schlürfend' ebenso wie der Sturm als „gefräßig erscheint." Indem ich darauf aufmerksam machte, daß die hier nur angedeuteten Vorstellungen sich reichhaltig in den Gewittersceneriеen entwickelt und hier verschiedene mythische Niederschläge gefunden hätten, es aber oft schwer sei, Sonne und Sturm bei Klarlegung derselben anseinanderzuhalten, fuhr ich fort: „Im ganzen aber knüpfte sich, glaube ich, ursprünglich mehr das Trinken an die Sonne, das Gefräßige an den Sturm.[1]) Schien doch die glühende Sonne immer durstig, der den Wolken nachjagende und sie angeblich absorbierende Wind immer mehr gefräßig, wenn man einmal von dieser Anschauung ausging, nicht ihm etwa Liebesverlangen nach den Wolken, als weibliche Wesen gefaßt, zuschrieb. So möchten auf den in das Gewitter einrückenden Sonnengott auch mehr die Sagen von dem König oder Helden mit seinem durstenden Heer zu beziehen sein, wo dann der Hufschlag seines Pferdes im Blitz die Regenquelle weckt, während das Fressen vonseiten des Herakles wie des Thor das Gewittersturmwesen bezeichnen würde. Neben Thor tritt dann Loki in dem bekannten Mythus beim Utgardloki, wo sein Wettfressen mit Logi sich ganz zu dem des Herakles mit Lepreus stellt, und speciell dann noch an die Vorstellung eines Wettkampfes überhaupt im Gewitter, wie es so oft gefaßt erscheint, sich anlehnend, in diesem Sinne sich weiter entwickelt hat."[2])

Indem ich ferner daran anknüpfte, daß die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus speciell auf die einzelne Gewitterwolke gehe, die Lucretius als das Hanpt eines Gigan-

1) [Bei Papin. Stat. Theb. IX. 405 trinken, wie ich nachträglich sehe, auch die Wolken und die Winde: *unde aurae, nubesque bibunt atque imbrifer Auster pascitur etc.*]

2) S. Urspr. d. Myth. p. 186. Einen Nachklang eines solchen mythischen Wettkampfes selbst noch in der heutigen Sage fanden Kuhn und ich beim Sagensammeln in der uckermärkischen Tradition von dem mythisch gewordenen Markgraf Hans, wenn er mit den Bauern um die Wette „Fische" ißt. Nur ist dabei statt des massenhaften Schlingens das zauberhafte Wiederbeleben des Verzehrten — auch ein alter mythischer Zug und schon aus den Thormythen bekannt — mehr in den Vordergrund getreten.

ten, der deutsche Volksausdruck noch als Gewitterkopf in nachklingender ähnlicher Anschauung bezeichnet;[1]) gewann ich weiter für den erwähnten Mythos mit Metis speciell den Hinweis auf die Scenerie des Gewitterhimmels mit dem Auftauchen und Verschwinden von Wolken dort oben — bis zu einer schließlich doch einmal unter Blitz und Donner angeblich stattgehabten Explosion eines solchen Gewitterkopfes und der Geburt der leuchtenden Himmelstochter Pallas Athene, bei der Lanze und Drache noch an diesen ihren Ursprung deutlich erinnert. (s. Urspr. d. M. p. 86.) „So entwickelten sich," fuhr ich fort, „die angedeuteten Vorstellungen des Schlürfens und Schlingens am reichhaltigsten namentlich überhaupt in der Gewitterscenerie. Da verschlang also, wie erwähnt, Zeus *(κατέπιεν)* die von ihm oder Brontes schwangere Metis, d. h. die dicke *(gravida)* Gewitterwolke, wenn sie wirkungslos am Himmel verschwunden schien, und gebar dann in einer anderen, die zur Perfektion kam, angeblich aus seinem Haupte die Athene oder nahm das Kind der Donnerbraut Semele[2]) in sich auf (Urspr. d. M. p. 123), wie Kronos seine Kinder verschlang u. s. w."

---

1) S. meinen Aufsatz über „Naturanschauungen des Quintus Smyrnaeus und Lucretius" in Fleckeisen und Masius Zeitschr. Jahrg. 1874 S. 363—374. oben p. 259.

2) [In den ursprünglichen Text hatte sich hier ein Versehen eingeschlichen, das auch zu meinem Bedauern dann in die beiden folgenden sich anschließenden Miscellen überging und dann vom Herrn Prof. Caesar in Fleckeisens Zeitschrift mit Recht moniert wurde, indem hinter „Donnerbraut" in Klammern stand Pindar, während es Nonnus heißen sollte, denn dieser gebraucht eben eine Menge Ausdrücke um die betr. Vorstellung, wie sie ja auch schon den Kern der Sage ausmacht, mit Nachdruck zu zeichnen. Wie Zeus z. B. VII. v. 352 von sich sagt: εἰμὶ, γύναι, Κρονίδης σέο νυμφίος, heißt es dann VII. v. 369 ff. καὶ ἱκεσίην ἕο νύμφης οὐκ ἐθέλων ἐτέλεσσε πόσις στεροπηγέρετα Ζεύς und dergl. mehr. Vergl. u. a. auch die Schilderung bei Nonnus, wo Zeus, als er die Semele im Bade erblickt, sich ihr in all den wechselnden Tiergestalten, die man in den Gewitterphänomenen fand, nahte, namentlich als Stier und Drache u. s. w., wie „umgekehrt" Metis (und Thetis) ihrerseits dem Zeus gegenüber nach anderer Sage ähnlich es gethan haben sollten, als er sich ihnen verlangend nahte. Urspr. d. Myth. 124, cf. übrigens meine inzwischen schon die Sache weiter behandelnde Auslassung in dem Weihn. 1880 geschriebenen Aufsatz „Über das Halsband der Harmonie u. s. w., der in diesem Jahre (1883) in Fleckeisens Zeitschrift zum Abdruck gekommen. S. weiter unten.]

Für diese damals suppeditierte Vorstellung des Verschlingens der Wolken bieten nun die walachischen Sagen einen kleinen, aber höchst charakteristischen Mythenkreis, in welchem nur der oder die christlichen Teufel, wie vielfach, an die Stelle der alten Gewitterwesen getreten sind. Ich gebe die Sagen nach F. Müllers Siebenbürgischen Sagen (Kronstadt 1857) p. 166, wo er von den sog. Wolkenhaschern berichtet. Die erste Sage lautet:

„Es hatte einmal sieben Jahre lang nicht geregnet, alle Wasser im Gebirge trockneten aus, und Teufel, die damals in diesen Gegenden hausten, kamen fast um vor Durst. Da kamen sie aus der Höhle, in welcher sie wohnten, heraus und sprangen in die Höhe, um sich Wolken zu haschen, die sie verschluckten. Darüber wurde Gott zornig, so daß er sie mit „Blitzen“ erschlug bis auf einen, der mit zerschlagenem Fuße davon kam und nun hinkt. Doch kann er noch so schnell gehen, daß er einmal, als das Fleisch im Topfe schon gekocht war, nach Klausenburg ging und Pfeffer in die Suppe brachte, ehe noch die Nudeln auch gar waren.“

Die zweite Sage lautet:

„Einst soll sieben Jahre lang kein Regen vom Himmel gefallen sein. Die Ismeus, nach Wasser lechzend, schnappten nach den Wolken und schlürften sie statt Wasser. Darob erzürnte Gott und beschloß sie zu vernichten. Auf einer Höhe unweit von der Belenynschen Höhle und dem Räuberstein (*piatra tatatrului*) war der Tanzplatz der Smeus, wo noch jetzt kein Gras wächst. Von hier fuhren sie in glänzenden Kutschen, deren Geleise noch sichtbar sind, den steilen Berg gegen ihre Höhle hinunter. Einmal nach jenem Wolkenhaschen tanzten sie wieder auf dem Berge. Sie hatten nicht bemerkt, wie die Wolken über ihrem Haupte sich immer mehr zusammendrängten. Schon waren sie so dicht, daß die Smeus sie nicht mehr hinunterschlucken konnten, da erkannten sie ihr Verderben. In namenloser Verwirrung stürzten sie jetzt alle den Berg hinunter ihrer Höhle zu. Aber der Donnerkeil ereilte sie und erschlug sie samt und sonders, teils am Eingang der Höhle, teils in dieser drinnen. Nur ein einziger kam mit hinkendem Fuße davon, der wohnt jetzt in der kleinen Höhle Kuptor am Abhang

der Wladiasse; die in der Belenynschen Höhle liegenden Knochen sind Überreste der Smeus.

Die Sache, denke ich, spricht für sich selbst. Die tanzenden, aus den Höhlen hervorkommenden, die Wolken in ihrem Durst verschlingenden Ismeus sind die Windgeister, wie der eine hinkende speciell der dem Blitz nachhinkende Donner oder in christlicher Gestaltung der Hauptgewitterteufel ist. Im Gewitter selbst findet ihre Verfolgung statt, wie nach weit verbreiteter Vorstellung bei den europäischen Völkern des Mittelalters Gott in demselben den oder die Teufel verfolgt.[3]) Wenn also in dieser Hinsicht die erwähnten Sagen eine Menge Analogieen haben, so tritt doch nirgends, so viel ich weiß, das Verschlingen der Wolken so charakteristisch mythisch hervor als in ihnen. Es erhärtet aber schlagend die oben entwickelte Anschauung, auf die mich in anderer Weise die Untersuchung hindrängte, als ich den ersten Teil der „Poetischen Naturanschauungen“ u. s. w. im Jahre 1864 schrieb.

Und daß solche Anschauungen nie ganz verschwinden, sondern gelegentlich sogar einmal auf wissenschaftlichem Gebiet im Ausdruck wieder auftauchen, davon legt eine Stelle in der Zeitschrift „Ausland“ (1878 p. 750) Zeugnis ab, welche mich neben den walachischen Sagen noch besonders zur Zusammenstellung dieser Miscelle veranlaßt hat. Dort heißt es: „die Wärmestrahlen, welche durch den Vollmond der Erde zugeführt werden und durch welche Herschel dessen Renommee als Wolkenfresser erklären will, sind sehr schwach.“ Hier haben wir also denselben Ausdruck, den wir in den alten Mythen der Sonne oder dem Sturmesgott resp. den Sturmesriesen vindiciert haben, nur auf den Mond übertragen. Das allgemein Menschliche wiederholt sich eben gelegentlich in anderen Formen auf den Höhen der Bildung und Wissenschaft, wie es sich in den Anfängen menschlichen Denkens in der Urzeit nur eben unendlich unvollkommener und roher geltend machte. Der Wissenschaft Aufgabe ist es, den roten Faden zu finden, der die Jahrtausende verbindet.

---

3) [Heutiger Volksgl. u. s. w. oben p. 5.]

XXXI.

Noch einmal Zeus als Wolkenverschlinger.

1 8 7 9.*)

Als die erste Miscelle vom „wolkenverschlingenden" Kronos und Zeus gedruckt vor mir lag, kam mir zufällig Goethes Iphigenie wieder in die Hände. Aufs höchste überrascht war ich, als ich dort eine Stelle fand, wo speciell die der Semelesage zu Grunde liegende Form des betr. Mythos von Goethe im Element annähernd gleichsam reproduciert wird. Bekanntlich wurde die Donnerbraut Semele, als ihr Zeus im Gewittersturm verlangend naht, in den *φλογεροῖς ὑμεναίοις*, wie Nonnus sagt, verzehrt (ἠφανίσθη, d. h., wie wir oben p. 420 Anm. 2 gesehen, von der (fressenden) Gewitterlohe verzehrt, verschlungen). Nun läßt Goethe den Orest sagen:

> Ihr Götter, die mit flammender Gewalt
> Ihr schwere Wolken aufzuzehren wandelt,
> Und gnädig ernst den lang ersehnten Regen
> Mit Donnerstimmen und mit Windesbrausen
> In wilden Strömen auf die Erde schüttet —.

Was hier den Göttern im allgemeinen mehr abstrakt beigelegt wird, faßte der Grieche in der Urzeit „realiter." Die *gravida nubes* war vom flammenden Gewittersturm (der *vorax flamma*) verzehrt und nur das neu geborene Sonnenkind dem feurigen Ursprung rettend entzogen worden.[1]) Wenn so der

---

*) Fleckeisen u. Jahn, Jahrb. f. klass. Philol. u. s. w. 1879 S. 558 ff. oben p. 421.

1) So heißt es Ovid Fasti III. 503 vom Bacchus: *ortus in igne Diceris et patria raptus ab igne manu.*

Semelemythos nach der Seite des Verschlungenwerdens der betr. Geburt sich dem Kronos- und Metis-Mythos anschließt, so tritt Dionysos selbst im obigen Sinne in eine ursprüngliche Parallele zu den dem (Blitz-)Feuer entrissenen neugeborenen Wesen, einem Asklepios (dessen Mutter auch im Feuer, wenngleich bei anderer Wendung der Sage nämlich im „Leichenfeuer" verzehrt wird), einem Triptolemos, Achilleus, sowie dem römischen Caeculus und Servius Tullius, von deren feurigen Ursprung ich schon im „Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms" (Jena 1878) p. 27 und 37 gehandelt habe. Das betr. mythische Element tritt nämlich nicht bloß in Göttersagen auf, sondern ist auch in Heroen- und Stammsagen der Griechen wie Italer haften geblieben.

XXXII.

Der prähistorische Osten.*)

1879.

Eine große Lücke auf dem prähistorischen Gebiete des nordöstlichen Europas entsteht dadurch, daß die slavischen Völker noch nicht voll in der „internationalen“ Arbeit der betreffenden Wissenschaft die ihnen zukommende Stellung und Berücksichtigung finden. Dies betrifft sowohl das mythologische Gebiet, wie das Gebiet der sachlichen Altertümer. Zwar giebt es slavische Märchen- und Sagensammlungen, auch bedeutsame Arbeiten auf diesem Gebiet wie die von Afanasieff, Kreck u. a., aber noch nicht sind „ethnographisch gegliederte“ Sammlungen des Aberglaubens und der lokalen Tradition, wie deren Deutschland in reicher Fülle aufzuweisen hat, genügend vorhanden, oder wenigstens ist nicht alles dem übrigen Europa so genügend erschlossen, daß es möglich wäre, aus demselben die „niedere volkstümliche Mythologie“ auch der slavischen Völker in ihren Hauptzügen aufzubauen und der der übrigen Indogermanen anzureihen.[1]) Und wenngleich es sich auf dem Gebiet der sachlichen Altertümer bis in das ferne Asien hinein in der erfreulichsten Weise

*) Ausland, 1879, Nr. 7. Zugleich eine Anzeige der „Materialien zur Vorgeschichte des Menschen im östlichen Europa. Nach polnischen und russischen Quellen bearbeitet und herausgegeben von Albin Kohn und Dr. C. Mehlis. Jena. 1879. (Hermann Costenoble).“

2) Diese Lücke empfand Referent u. a. besonders lebhaft bei Abfassung seiner neuesten Arbeit: „Über den Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms,“ bei deren ethnographischen Beziehungen durch Wegfall des Slavischen eine Lücke zwischen den Ost- und Westariern in bezug auf gewisse Kreise von Naturanschauungen der betreffenden Völker ihm fühlbar wurde.

regt in Vereinen sowie in wissenschaftlichen Abhandlungen einzelner, so steht doch das meiste unvermittelt dem übrigen Europa gegenüber. Der Standpunkt ist eben dort noch ein überwiegend nationaler. Die Veröffentlichungen geschehen meist in russischer resp. polnischer Sprache, und so bleibt ein großer Teil der Resultate bei der vorhandenen Unkenntnis dieser Sprache im übrigen Europa demselben mehr oder weniger verschlossen. Dies bringt den betreffenden Wissenschaften hier einen nicht unbedeutenden Schaden, indem es gerade den Horizont nach der Seite hin begrenzt, von welcher mannigfache Aufklärung kommen dürfte; denn auch auf diesem Gebiete möchte sich der Spruch bewähren, den man in England den ersten Sanskrit-Publikationen voranstellte: *Ex Oriente lux.*

Haben nämlich die an die Sprachvergleichung sich anschließenden Untersuchungen die Vorstellung gezeitigt, daß die indogermanische Kolonisation Europas seiner Zeit aus dem Innern Asiens vor sich gegangen ist, also von dorther die Völkerwogen auch in der Urzeit sich durch das große Ural-Kaukasische Thor ergossen haben, wie noch später in historischer Zeit die der Hunnen und Mongolen, so ist bei dem geographischen Verhältnis Europas zu Asien eine Sonderung des ersteren als eines isoliert zu behandelnden Weltteils — was er erst später durch seine eigentümliche Kultur wurde, — für jene Zeit principiell eigentlich nicht gerechtfertigt. Wie das ganze Mittelalter hindurch Rußland noch ein asiatisches Reich war, so war auch Nordeuropa nicht bloß in den Augen der Römer in der ersten Zeit ein zum Teil nach Asien hin vergierendes Scythenland, sondern faktisch gleichsam nur „eine große Halbinsel jenes Erdteils,“ welche von dort her mit seiner Bevölkerung gespeist wurde. Haben schon Link und Karl Ritter jenes Faktum vom geographischen Standpunkt „den bloßen Großenverhältnissen nach“ ausgesprochen,[1]) so gilt es realiter noch in viel bedeutsamerer Weise

1) Ritter, Erdkunde. II. p. 15 ff. „Dem Herkommen nach denken wir uns diesen, weit vom Aufgang zum Niedergang fast über die Hälfte des Erdballs in mächtigem Bogen hingelagerten Teil der Erdrinde als zweierlei geschiedene Erdteile, als einen westlichen und einen östlichen, Europa und Asien, von denen dieser der überwiegende Teil, jedoch fünfmal so groß ist als jener. Man könnte wohl beim ersten Anblick, welcher keine natürliche

von den prähistorischen Zuständen. Und wenn nun weitere Forschungen zeigen, daß jene Indogermanen (Germanen wie Slaven) bei ihrem Vordringen nach Westen in jene europäische Halbinsel die Zeit eines „einseitigen" Jäger- und Fischerlebens hinter sich hatten, Viehzucht und auch schon einigen Ackerbau trieben, ja daß deutliche Spuren sichtbar werden, daß schon die Anfänge von Familien- ja volksmäßigem Leben, sowie von religiöser und überhaupt einer Art von bestimmter Kultur-Entwicklung charakteristisch hervortreten,[1]) so dürfte das aus der östlichen Heimat mitgebrachte Erbe — um es einmal so zu bezeichnen — sich auch auf eine Menge sachlicher, mit jenem Leben zusammenhängender Bedürfnisse und Gewohnheiten erstreckt haben. Eine doppelte Perspektive ergiebt sich möglicherweise für weitere Untersuchungen. Wenn die Frage, ob man etwa in allerhand Überresten von Altertümern in den Ländern nördlich vom Schwarzen Meer und den sich daran schließenden östlichen Strichen sichtbare Spuren der Wanderetappen aus jener Urzeit fände, vielleicht resultatloser gestellt würde, so dürfte eine Vergleichung dessen, was wir von der Lebensweise der indogermanischen Einwanderer wissen, mit den Zuständen von Völkern ähnlicher Kulturart in ihrer asiatischen Heimat nicht ganz so bedeutungslos sein. Schöpft doch auch sonst schon die prähistorische Wissenschaft aus der Vergleichung verschiedener Völker in analogem Kulturzustand vielfache Aufklärung; um wie viel berechtigter und erfolgreicher dürfte dieselbe da werden, wo lokale und historische Beziehungen in der Urzeit entschieden vorhanden gewesen. Schon drängt sich z. B. bei einer solchen Vergleichung als ein vielfach unterschätzter Faktor im Leben eines halb Viehzucht, halb Ackerbau treibenden Volkes die Benutzung und Bearbeitung des Holzes zu wirtschaftlichen Geräten, Waffen, Wagen und Hütten in den Vordergrund, was den Gräberfunden nach natürlich ganz ausfällt, prähistorisch also zunächst fast nicht zu existieren scheint. Je mehr der Referent durch

---

Scheidung beider darzubieten scheint, geneigt sein, diese herkömmliche Trennung bloß der Laune der Völker und der Zeiten zuzuschreiben. — Auch bemerkt schon ein feiner Kenner großer Naturerscheinungen (Link), daß man daher auch wohl, den bloßen Größenverhältnissen nach, ganz Europa nur als eine große Landspitze der alten Welt gegen Nordwest gerichtet betrachten könne u. s. w."

1) Vergl. u. a. Arnold, die deutsche Urzeit. Gotha 1879. p. 18 ff.

äußere Verhältnisse dem Osten Europas selbst näher getreten und demselben seine Anfmerksamkeit zu schenken veranlaßt worden ist, selber anch Ausgrabungen in der Provinz Posen seit einigen Jahren vorgenommen hat,[1]) desto mehr haben sich ihm im einzelnen die Fäden auch auf archäologich-prähistorischem Gebiet zu derartigen Betrachtungen verschlungen und sein Augenmerk immer weiter nach Osten geführt. Ein paar kleine, aber bedeutsame Beispiele mögen für viele stehen. Er fand z. B. bei verschiedenen Ansgrabungen im Posenschen längliche feine Zangen, welche durch Bronzeringe an größeren Bernstein- oder Hornringen mit anderen Zieraten hingen. Derartige Zangen findet man auch im Norden Enropas neben kleineren Pinzetten, denen man einen ähnlichen Zweck zuzuschreiben geneigt ist, nämlich zum Ausziehen von Barthaaren zu dienen. Ebenso erregten seine Aufmerksamkeit besonders in der letzten Zeit kleine bronzene und eiserne Sicheln und kleine Celte von mannigfacher Größe. In Deutschland ist man im allgemeinen geneigt, letztere mit Waffen in Verbindung zu bringen, während man bei den Sicheln infolge ihrer Kleinheit ansteht, ihnen praktischen Gebrauch zuzuschreiben, und an allerhand andere Beziehungen denkt. Nun erzählt in betreff der Zangen Ermann in seiner Reise um die Erde, I. Abt. Berlin 1838. S. 363 von einem Tungusenhäuptling: „Er trug so wie mehrere der hiesigen Männer die vollständige Staatskleidung der Tungusen, an welcher sich viele metallene Zieraten befinden, und zwar teils am Gürtel, welcher die Unterkleider um die Hüften zusammenhält, teils mittelst dünner Ketten an einem eigens dazu bestimmten mondförmigen Blech auf der Brust. Ich bemerkte hier unter diesen Anhängseln, außer

1) [Cf. Schwartz, Materialien zur prähistorischen Kartographie der Provinz Posen. I. 1875. I. Nachtr. 1879. II. 1880. III. 1881. IV. 1882. Posen bei Heine. Katalog der Ausstellung prähistorischer und anthropologischer Funde Dentschlands. Berlin 1880. p. 381 ff. Seine an letzterer Stelle erwähnte Sammlung, welche verschiedentlich irrtümlich als Sammlung des Posener Gymnasiums bezeichnet wird, aber sein Privateigentum und das Resultat seiner sechsjährigen Ausgrabungen war (s. Kat. p. 39), hat er bei seinem Abgange aus Posen im J. 1882 in den Hauptsachen dem Königl. Berliner Museum, Einzelnes auch schon vorher eben demselben und dem Märkischen Museum in Berlin, sowie der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Posen, dem Museum der Berlin. Anthrop. Gesellschaft und einigen ähnlichen Instituten geschenkweise überwiesen.]

den Feuerzeugen und manchen nur zum Klappern bestimmten Stücken, auch kleine Zangen, mit welchen sich die Tungusen die wenigen Barthaare ausraufen, die ihnen auf der Oberlippe wachsen.

Für die Sicheln, die auch sonst sich in Deutschland und im Norden finden, wird zunächst charakteristisch eine Stelle bei Klemm in seiner Kulturgeschichte (III. S. 160), wenn er bei Beschreibung der Geräte der kalmückischen und mongolischen Völker ähnliche kleine Sicheln erwähnt und sagt: „Da die Mongolen kein Gras oder Getreide mähen, so wird dies Werkzeug hauptsächlich zum Schneiden des Schilfs als Brennmaterial, der Binsen, Sträucher u. dergl. gebraucht." Halten wir dazu Schilderungen vom Leben jener Völker, wie sie u. a. Alexander von Humboldt giebt, so tritt uns recht schlagend noch weiter die Bedeutsamkeit dieses Gerätes für halbnomadische Völker hervor, und es wird wahrscheinlich, daß wir in ihm, sowie in Messern, Keilen u. dergl. die hauptsächlichsten Geräte gerade für das gewöhnliche, tägliche Leben in der betreffenden Kulturstufe überhaupt haben, die dann ebenso mit ins Grab gelegt werden, wie gelegentlich selbst Nähnadeln, Fisch-Angelhaken u. dergl.[1]) „Armut des Landes an Holz," sagt Alex. v. Humboldt, „wird (in den steppenartigen Gegenden) durch die Fülle von Schilf ersetzt, das bei der nomadischen und angesiedelten Bevölkerung als Brennmaterial dient und selbst beim Brennen von Backsteinen das Holz mit Vorteil ersetzt. Aus dem Schilf macht man Flechtwerke, Zäune, Hürden für das Vieh u. s. w." „Selbst die Kibitje," sagt Alex. v. Humboldt weiter, „ist einfach und den Bedürfnissen eines Viehzüchters angemessen, denn sie schützt ihn am besten gegen die schwüle Hitze, gegen Kälte, Schneewehen und Unwetter; sie, die vom Kaukasus bis zu den Anläufen des Chun-Lun und von den Quellen des Ural bis zu denen des Oxus wie zu den Niederungen der Wolga herrscht, wird auch aus Stangen von Sandweiden aufgeführt (und mit Filz behängt)." Mag auch in der Entwicklung der indogermanischen Kolonieen auf ihrem historischen Boden sich gleich-

1) Auch Klemm denkt bei Beschreibung jener mongolischen kleinen Sicheln schon a. a. O. in einer Anmerkung an die Parallele mit den in altgermanischen Gräbern gefundenen.

falls in dieser Hinsicht bald manches geändert haben, Zustände, wie die erwähnten, dürften noch lange hindurchvibriert haben, wie sie zum Teil es ja selbst noch jetzt auf dem Lande unter mehr naturwüchsigen Verhältnissen thun.

Wenn das Obige ein paar Beispiele sind, inwiefern möglicherweise in betreff des wirtschaftlichen Lebens gewisse Analogieen sich geltend machen, so bieten sich auch vielleicht solche in bezug auf die Bestattungsarten und klären auf, was uns sonst unverständlich, zumal die dabei vorkommenden Gebräuche zum Teil aus den primitivsten Zeiten stammen uud unverändert selbst unter ganz verschiedenen Verhältnissen beibehalten wurden. Habe ich bei anderer Gelegenheit von dem Aufhäufen von Steinen an Grabstätten in diesem Sinne gehandelt (oben p. 157), ein Gebrauch, der aus der Zeit des Begrabens herstammend, auch bei der Sitte des Leichenbrandes „gewohnheitsgemäß" beibehalten wurde, so möchte ich hier von der Anlage der Grabstätten selbst ein Moment anführen, dem vielleicht weiter nachzugehen wäre. Die Gräberfelder liegen im Posenschen stets in einer Abdachung nach einem Wasserlauf oder Wasserbecken irgend welcher Art zu, und eigentümlicherweise, wo sich ein Unterschied in der Ausstattung findet, die reicheren Gräber tiefer, die anderen mehr der Höhe zu, gerade umgekehrt, wie man es nach unseren Anschauungen erwarten sollte. Welcher Gedanke liegt dem zu grunde? Die Lage der Niederlassungen selbst „am Wasser" kann nicht die Ursache sein, dafür ist die Anlage der Gräberfelder stets zu charakteristisch in unmittelbarster Nähe des Wassers. Es muß eine andere Veranlassung haben. Zuerst dachte ich, als ich derartiges in der Mark fand, an indogermanische Vorstellungen, nach welchen grundlose Seeen und Sümpfe (eine Art Avernus) in die Unterwelt hinabzuführen schienen, und daß man deshalb vielleicht in der Nähe solcher, ihnen zugewandt, ein Gräberfeld angelegt habe. Dafür ist aber die Sitte doch zu allgemein. Nun wird bei den türkischen Tartaren kaukasischen Stammes gelegentlich hervorgehoben, daß sie den Toten unter anderen Kleinigkeiten und Geräten (Beil, Messer u. s. w.) auch eine „Trinkschale" mit ins Grab gäben, und von den Nachkommen der alten als blond und blauäugig bezeichneten indogermanischen Haka, die nur im Lauf der Zeiten mongolisiert sind, heißt es geradezu: „Stets wird vom Grabe ein

Weg bis zum nächsten Wasser angelegt, damit es dem Toten, im Falle er durstig wird, erleichtert werde, einen Trunk zu finden."[1]) Ist es erklärlich, daß derartiges in einer Steppe besonders festgehalten worden ist, so könnten möglicherweise, wie in der Ausstattung der Gräber mit Geräten u. dergl. überhaupt für eine Art Fortleben des Toten eine gewisse Homogenität sich findet, auch jenen Momenten gemeinsame Vorstellungen zu grunde liegen.

Wie aber derartige Schilderungen aus Reisebeschreibungen jener Gegenden analoge Anschauungen für die Urzeiten wecken, so bergen auch die polnischen und russischen Länder bis weit nach Asien hinein noch direkt in der Erde eine Menge prähistorischen Materials in fast unendlicher Menge und Mannigfaltigkeit. Karl Ritter hat schon aus den Reisebeschreibungen von Falk, Pallas, Georgi, Siewers, Schangin, v. Ledebour u. a. Anszüge über die Schätze, welche in dieser Hinsicht das nördliche Asien birgt, gegeben und sagt unter dem Eindruck des ihm zufließenden Materials (III. S. 336): „Erst wer die Antiqnitätensammlungen der unmündigen nordisch-asiatischen Völker mit gleichem Interesse für die Geschichte der Menschheit, wie die der glänzenden Kultnrvölker des Südens, zu untersuchen und die größten ethnographischen Wahrheiten für Asien aus Monumenten zu erforschen sich zur Aufgabe gestellt hat, nur diesem wird es gelingen, auch über das einst sicher nicht unbedeutende Dasein dieser verschollenen Völkerschaft (er denkt namentlich an die sogenannten Tschnden, einen Kollektivnamen für die alte Bevölkerung) helleres Licht zu verbreiten, das nicht bloß auf jene Lokalität zurückfallen, sondern einen noch größeren Kreis von Begebenheiten erleuchten wird." Mögen viele jener Grabstätten im nördlichen Asien aus der historischen Zeit der Herrschaft der goldenen Horde stammen, ebenso viele dürften in die älteste prähistorische Zeit hinaufreichen; jedenfalls zeigen sie überall ganz ähnliche Erscheinungen, wie die entsprechenden europäischen Gräberfelder, „neben dem Vergraben der Leichen Anfänge von Leichenbrand, Beigaben in fast aller Art von Metallen und Thongeräten."[1]) Steingeräte findet man ebenso bei Irkutsk

1) Vergl. u. a. Ritter, II. S. 1097. Wappäus, Handbuch der Geographie, II., 3. Abt. 1864. S. 1021.

1) Schon ihrem äußeren Ansehen nach vergleicht Siewers z. B. solche

wie in Europa. Wurden früher in Sibirien jene Gräber oft geplündert, so daß sogar stellenweise ein ordentlicher Handel mit dem Gräbergeld getrieben wurde, so hat immer mehr die öffentliche Aufmerksamkeit sich auf die wissenschaftliche Bedeutung derselben gelenkt; Museen entstehen, Vereine bilden sich, Publikationen erscheinen — aber wie gesagt, sie bleiben für Europa bis jetzt fast unbekannt. Dasselbe trifft nun zum Teil selbst die slavisch-europäischen Gegenden, die dem übrigen Europa doch noch viel näher stehen und, wie sich zeigt, auch reich an Gräbern der Vergangenheit sind. Allerdings publicieren die Vereine von Krakau, Warschau, Wilna, Moskau, Petersburg fleißig, fangen auch gelegentlich an, neben dem Text in heimischer Sprache ein Referat des Hauptinhalts in französischer zu geben; einige Gelehrte wie Graf Uwarow sind auch schon mit verschiedenen Publikationen eingetreten in den internationalen Kreis des gesamten Europas, aber der angedeutete Übelstand ist doch, ohne die Werke von Baer u. a. zu unterschätzen, im allgemeinen abgesehen von den Ostseeprovinzen der Masse der neueren Funde gegenüber noch da.

Von diesem Standpunkt aus kann die Wissenschaft nur mit Freuden es begrüßen, wenn einzelne es unternehmen, die Schätze des Ostens dem Westen durch Übersetzungen und Referate zu erschließen. In dieser Hinsicht ist in neuerer Zeit besonders Albin Kohn thätig gewesen. [Es folgte dann die Anzeige des oben erwähnten Werkes von diesem inzwischen verstorbenen Schriftsteller, dessen der Verf. auch noch dankbar gedenkt, insofern er durch äußerst lebendig geschriebene Berichte in Zeitungen und Zeitschriften das Interesse des Posener Publikums für Prähistorie mehrte und so die Bestrebungen des Verf. für dieselbe in jener Provinz unterstützte.]

Gräber einmal mit denen der alten Iren in Irland oder denen der Kasken im alten Latium (Ritter II. p. 764), Pallas sieht sich häufig an die Hünengräber im nördlichen Deutschland gemahnt (III. p. 333). Ebenso stimmen auch einzelne Bemerkungen, welche die Reisenden machen über die Art der Funde, den in Gräbern nebeneinander hervortretenden Unterschied zwischen reich und arm zu den Erfahrungen, welche bei Ausgrabungen überall hervortreten. Der Besitz war schon offenbar überall ein sehr verschiedener. Es wird überall ähnlich gewesen sein, wie Ritter III. p. 61 von den Bissahirn in Hochasien sagt: „Die Hauptwaffe ist die Streitaxt, die jedermann im Gürtel trägt, das Schwert dabei zur Seite, wer eins besitzt; nur die Reicheren tragen Schilde.“

XXXIII.

Tenfelssteine und Tenfelsseeen.*)

1 8 7 9.

Wie es eine prähistorische Archäologie giebt, die aus den Gräbern der Vergangenheit die Lebensverhältnisse der früheren Generationen, von denen uns keine Geschichte meldet, darzustellen bemüht ist, so giebt es auch eine prähistorische Mythologie. In den mündlich von Geschlecht zn Geschlecht sich fortpflanzenden Traditionen des Volkes liegen die mythischen Anschauungen der Urzeit ebenso abgelagert über- und durcheinander und zeugen ebenso von den Entwicklungsphasen, wie die verschiedenen Schichten der Erdoberfläche in ihren Niederschlägen den Entwicklungsproceß dieser erkennen lassen.

Eine der nächstliegenden Perioden auf mythologischem Gebiet ist die, in welcher beim Einzug des Christentums in die heidnischen Lande sich der schaffende Geist von neuem in halbchristlichen Formen in dieser Hinsicht, zum Teil unter dem Einfluß, zum Teil unter stillschweigender Billigung der Geistlichkeit, bekundete und entwickelte. Bot doch der nene Glaube zunächst keine nene specialisierte volkstümliche Naturphilosophie, wie sie *implicite* das Heidentum enthalten, so daß es natürlich war, daß die Phantasie wieder in dieser Beziehnng ihre eigenen Wege ging und sich im Anschluß an die Gestalten, welche das Christentum lehrte, die Dinge von neuem zurecht zu legen anfing. So wurde teils manche schon fixierte Sage oder Vorstellung sowie heidnische Göttergestalt direkt in ein christliches Gewand gekleidet oder auf christliche Persönlichkeiten, auf Heilige wie auf den Tenfel übertragen, teils aber entstanden auch geradezu, was man bis jetzt vielfach übersehen hat, gleichsam ganz neue selbständige Anschauungskreise. Auf diesem Wege ward der Himmel von neuem vom volkstümlichen Standpnnkt aus

*) cf. Den „Bär", Berlinische Blätter f. vaterl. Gesch. 1879. p. 46.

gleichsam bevölkert. Trat die Sonne z. B. vielfach in Beziehung zur Himmelskönigin, der Jungfrau Maria, so brachte man das Gewitter, in welchem man nach altheidnischer Vorstellung eine Auflehnung irgend welcher Art gegen den Himmel wahrzunehmen meinte, in Verbindung mit dem „Widersacher," dem „Teufel" und allerhand „bösen Geistern," wodurch der ganze alte dämonische Hexen- und Zauberglauben ins Christentum mit hinüber kam.

Aus dem Gewitter erhielt der Teufel speciell seine plastisch volkstümliche Gestalt. Geht der „Hinkfuß" auf den Donner, der auch sonst in den Mythen so als der dem Blitz „nachhinkende" gefaßt wurde, so bezieht sich der „Teufelsgestank" ursprünglich auf den „Schwefelgeruch," welcher den einschlagenden „Strahl" zu begleiten schien, geradewie die Bezeichnung „der Schwarze" für den Teufel auf die dunkle Gewitterwolke deutet, in der sich sein Nahen bekundet. Speciell aller Schaden, den gewaltige Unwetter anstifteten, überhaupt alle scheinbar maßlosen Stürme u. dergl. war man geneigt auf Hexen und Teufel zu beziehen. Liefern von dem Ersteren die Hexenprozesse traurigen Andenkens die Fülle von Beispielen, so bieten von dem Letzteren die Chroniken des Mittelalters oft bis in die Neuzeit hinein die reichsten Beispiele. Aus der großen Fülle greife ich zunächst eins aus England heraus. Da heißt es in der Chronik von Mailros vom Jahre 1163[1]): „*In the same month was a great tempest in Yorkshire; and the devil was seen by many to go in front of that tempest in the shape of a great black horse, shaking constantly for the sea, and followed by thunder and lightning, with dreadful craches and terrible hail. The marns of the horse's progress were observable afterwards in several places, particularly on the cliff near Scarborough, whence he leaped into the sea, where for a full year after might be seen a great black hole.*" Besonders zahlreich sind die Darstellungen, in denen der Teufel und die anderen *maligni spiritus* in den Gestalten feuriger Drachen erscheinen. Immer ist das Gewitter Teufelswerk. Eins von den schon etwas erbleichenden Bildern der Art, welches aber doch noch die Konturen deutlich hindurchblicken läßt, habe ich

1) *Wright, Essays on subjects connected with the literature, popular superstitions and history of England in the middleages.* London 1846 I. 304.

im „Heutigen Volksglauben und das alte Heidentum" II. p. 118 aus dem märkischen Chronisten Angelus abgedruckt. Da heißt es zum Jahre 1598: „Bald auf diese Sonnenfinsternis folgte ein großer und übernatürlicher Sturmwind, der fast die ganze Woche hernach grausamlich tobte, sonderlich aber auf dem Mittwoch oder am ersten Tage des Märzmonats, da er in der Mittelmark des Kurfürstentums Brandenburg merklichen Schaden that mit Umstürzung Häuser und Scheunen und unzählig viel großer Bäume in den Walden hin und wieder, deren etliche er mitten entzwei gebrochen, daß man sich darüber verwundern müssen, und mit Entdeckung der Kirchen, Häuser und anderer Gebäude. Und will ich wohl glauben, daß der Teufel, der rechte hellische Schadenfroh, da er sich, als ein angebundener Kettenhund, an uns Menschen und an unserem Viehe, so wir zu unserer Notdurft und Nahrung gebrauchen, nicht hat machen dürfen, uns also in Schaden zu bringen, daß er sich dennoch an den Gebäuden etlichermaßen und auch an den Bäumen habe machen und sein teuflisches Mütlein daran habe kühlen wollen. Doch auch nicht mehr und ferner, als ihm Gott der Allmächtige verhanget und nachgegeben."

Schließen sich an solche Vorstellung Ausdrucksweisen, wie man sie wohl noch heute bei einem starken Unwetter von volkstümlicher Seite hört: „Es ist als wäre die ganze Hölle losgelassen", oder wohl auch: „Es ist ein Teufelswetter," überhaupt dann Redeweisen wie: „Der Teufel ist los", d. h. losgebrochen, so hat auch die andere Seite der obigen Darstellung, daß „Gott der Herr" dem Teufel gegenübersteht und ihm nur, wenn er losbricht, einen gewissen Spielraum läßt, noch sein volles Analogon in der pommerschen Redensart „Nun schlag Gott den Teufel tot," welche gleichbedeutend ist mit dem: „Nun schlag ein Donnerwetter drein." Es hängt nämlich, wie ich im „Heut. Volksgl. oben p. 5 erwähnt, mit folgender von Grimm schon nachgewiesenen mittelalterlichen Vorstellung zusammen, daß Gott den Teufel im Gewitter verfolge, man deshalb z. B. Thür und Fenster zumache, damit der gejagte Teufel sich nicht ins Haus flüchte, und, da ihn Gott immer ereilt, dies nicht vom Wetterstrahl getroffen werde.

Halten wir diesen gezeichneten Hintergrund fest, so kann es nicht befremden, wenn auch einzelne Momente und namentlich Folgen des Gewitters sich in besonderer Weise diesem Bilde einfügten und dem entsprechend gefaßt wurden. Das Donnergepolter z. B. faßte der Volksglaube vielfach als ein Rollen und Werfen mit Steinen dort oben und brachte es so zu allen Zeiten mit den Gewitterwesen in Verbindung. Wie Frau Harke, die alte heidnische Göttin in der Mark, der Sage nach so einmal den Dom zu Brandenburg oder Havelberg sollte haben einwerfen wollen oder Riesen mit solchen Steinen überhaupt (im Gewitter) zu werfen schienen, so paßte es erst recht für den Teufel, denn die christlichen Kirchen waren ihm ja ein Greuel, und wenn der Wetterstrahl ihre hochragenden Türme besonders häufig traf, so sprach das ja besonders für den Teufel, „der sein Mütlein an ihnen zu kühlen suchte." Erklärt sich so der Ursprung der betreffenden Teufelssagen, so kann es auch nicht weiter auffallen, daß man das Vorkommen einzelner „isolierter" Steinblöcke, wie sie namentlich in Norddeutschland sich so zahlreich finden, ebensowie mit Frau Harke und den Riesen, so auch mit dem Teufel in Verbindung brachte und man namentlich solche erratischen Blöcke „Teufelssteine" nannte. Der Stein war gleichsam noch das übrig gebliebene Andenken eines solchen Wurfs, er war dem Teufel aus der Hand gefallen, geradewie man einzelne Hügel aus der Schürze eines Riesen oder Riesenmädchens gefallen wähnte.

Neben den Verheerungen des Sturmes und dem einschlagenden Blitz treten unter Umständen noch bedeutsamer bei einem Unwetter die Schädigungen auf, welche wolkenbruchartige Regengüsse und Überschwemmungen herbeiführen, wenn, wie der Dichter sagt, die Wolken Seeen herabschütten; diese Verheerungen gehörten auch offenbar zu den Teufelswerken, von denen wir reden. Die alten Chroniken registrieren derartiges auch stets. 1588 ist nach dem oben erwähnten Angelus z. B. zu Landsberg a. W. in der ersten Woche nach Trinitatis von einem mit heftigem Platzregen und Schloßen vermischten Gewitter das Wasser auf dem Markte einer ellen hoch gestanden. 1622 hat zu Frankfurt a. O. ein Wolkenbruch die Gärten vor dem Thore mit dickem Sande überschwemmt, und Zäune, Wellen, Mühlen gänzlich verderbet und zerrissen,

auch in der Stadt gewaltige Verheerungen angerichtet *„ut in foro jumenta ventre tenus undis instarent et templum Cathedrale inundaretur, sepulchra conturbarentur etc.“* „Ein anderes Mal,“ heißt es, „ging ein solcher Wolkenbruch bei heftigem Gewitter über Reutwen und den Bruch sowie Buchholtz, welches ganz überschwemmt, Vieh, so man nicht retten können, in den Ställen ersäufet, im Felde auch solche Löcher ausgewaschen worden, worin ein Stück Vieh sich verbergen können, und dergl. mehr.“ Unter diesen Umständen dürfte es auch nicht auffallen, ja seine Erklärung finden, wenn auch in Parallele zu den Teufelssteinen das Volk „vereinzelte“ Seeen, namentlich, wenn etwas Geheimnisvolles sich daran knüpfte, sie z. B. grundlos zu sein schienen, so daß man über ihren Ursprung nachdachte, mit den geschilderten Scenerieen in Verbindung brachte und „Teufelsseeen“ nannte, sie als von einem Unwetter einmal übrig geblieben erachtete, wie auch vor ihren Augen öfter bei einem „Teufelswetter“ solche Seeen, wenn auch nur vorübergehend, entstanden waren. Der „Gewitterteufel“ hatte sie geschaffen, wie den Griechen die Flüsse vielfach „vom Himmel gefallen“ zu sein schienen, in der Schweiz man dem „Gewitterdrachen“ das „Anschwellen der Wasser“ ausdrücklich noch sprichwörtlich zuschreibt, die Finnen nach ihrem „Gewittergott“ Ukko „Seeen, Wasserfälle und Buchten“ vielfach benennen (vergl. Castrén, Finnische Mythologie 1853 S. 45).

Daß der Teufel allmählich überhaupt dann bei irgend welchem unheimlichen Charakter eines Terrains herangezogen wurde, man auch z. B. „Teufelsschluchten,“ „Teufelsgründe“ findet, ja daß die Idee sich noch weiter ganz verallgemeinert und das bloß Merkwürdige in der Bildung auch hineinzieht, — ich erinnere an die Teufelskanzel im Harz, sowie die öfter vorkommenden „Teufelsbrücken“, — dies dürfte in betreff der oben entwickelten Ansichten kein Gegenbeweis sein; denn die „Teufelssteine“ und „Teufelsseen“ haben allem anderen gegenüber einen so typisch ausgeprägten Charakter und hängen so deutlich mit den betreffenden Naturkreisen zusammen undstellen sich so zu entsprechenden anderen Vorstellungen, daß sie nicht unter dem Übrigen verschwinden, sondern vielmehr überall die Ausgangspunkte der analogen Vorstellungen gewesen zu sein scheinen.

XXXIV.

Der seine Kinder verschlingende und „wieder ausspeiende“ Kronos.

1 8 8 0.*)

In den „Poetischen Naturanschauungen“ hatte ich s. Z. den bei Kronos, wie Zeus wiederkehrenden und bisher unverstandenen mythischen Zug, daß sie ihre neugebornen Kinder, resp. sogar die mit dem Kinde schwangere Gattin verschlungen oder, allgemeiner gefaßt, in sich aufgenommen haben sollten, auf die Naturanschauung zurückgeführt, daß ein Himmelswesen, der Sturm (oder das feurige Gewitterwesen)[1]), die Wolken (resp. die Wolkengeburten, wie die *gravidas nubes* selbst) zu verschlingen schien. In zwei Artikeln der Fleckeisen-Masiusschen Jahrbücher (v. Jahr 1879. p. 314 und 558 s. oben) bin ich darauf zurückgekommen, indem ich, außer den analogen Gestalten der siebenbürgischen sagenhaften Wolkenhascher, auch neu reproducierte sprachliche Anschauungen als Parallelen zu der betr. Vorstellung inzwischen vorführen konnte. Schilderte doch Herschel, wie ich zufällig inzwischen gefunden hatte, mit Übertragung der Sache auf den Mond, diesen geradezu als „Wolkenfresser,“ redet doch Goethe in der Iphigenie von den göttlichen Mächten, die im Gewitter in feuriger Glut „Wolken aufzuzehren“ wandelten, was in unmittelbarster Weise an das Ende der Donnerbraut Semele erinnert,

*) Berliner Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 1880. p. 98.

1) [Möglicherweise auch der Sonnengott, heißt es doch z. B. Lucan. Phars. VII. 5 auch von diesem direkt:

Et attraxit nubes, non pabula flammis,
Sed ne Thessalico purus luceret in orbe.]

deren Sage eben durch diesen ihr aufgeprägten Charakter eine abweichende Wendung erfahren. Goethe sagt nämlich:

„Ihr Götter, die mit flammender Gewalt,
Ihr schwere Wolken aufzuzehren wandelt,
Und gnädig ernst den lang ersehnten Regen
Mit Donnerstimmen und mit Windesbrausen
In wilden Strömen auf die Erde schüttet —".

Als ein zweites rohes Moment ähnlicher Art stellt sich nun dazu, wenn Kronos seine Kinder, resp. einen in Windeln gewickelten Stein ausgespieen haben sollte. *Μῆτις δίδωσι Κρόνῳ καταπιεῖν φάρμακον, ὑφ' οὗ ἐκεῖνος ἀναγκασθεὶς πρῶτον μὲν ἐξεμεῖ τὸν λίθον, ἔπειτα τοὺς παῖδας οὓς κατέπιεν.* Apollodor II. 1.

Auch von diesem eigentümlichen Zuge habe ich schon in den „Poetischen Naturanschauungen u. s. w." gesprochen und an eine amerikanische Vorstellung erinnert, nach welcher im Donner das Würgen eines Gottes vernommen wird, welcher eine Schlange verschluckt, die er wieder ausspeien wolle. Natürlich bezog ich dies letztere auf die Blitzschlange. Jetzt kann ich auch für das Bild eines im Gewitter stattfindenden Ausspeiens von irgend einem Gegenstande eine uns noch näher liegende Vorstellungs- oder Ausdrucksweise beibringen. Gryphius redet nämlich in seinem Horribilicribrifax von „donnerspeienden" Wolken [ein Ausdruck, der auch bei den Alten in Gewitterschilderungen sich findet, wenn z. B. Silius Italicus XIX. 471. von dem die Aegis schüttelnden Zeus sagt: *quantum Aegida commoveat nimbos flammasque vomentem*]. Diese Vorstellung würde also auch ganz zu dem Kronos passen, der erst den Donnerstein, welchen ihm angeblich Rhea gereicht, dann seine eigenen Kinder, d. h. in specieller Ausführung die Sonne und die andern Himmelsgeburten, d. h. die übrigen himmlischen Licht- und Wolkenkinder, welche er erst in der Nacht des Unwetters verschlungen zu haben schien, dann wieder ausspeit, indem sie, nachdem das Unwetter vorüber, gleichsam wie neu geschaffen am Himmel erschienen.[1]) Diesem seine Kinder verschlingenden und

---

1) [Für dieses Verschlingen der Himmelserscheinungen habe ich nachträglich auch noch eine analoge Stelle bei Papinius Statius VII. 470 ff. gefunden, wo es heißt:

wieder ausspeienden oder, allgemeiner gefaßt, wieder von sich gebenden Kronos tritt nun Zeus in den Metis- und Semele-Mythen auch vollständig zur Seite, wenn er die schwangeren Mütter, die *gravidas nubes*, im Gewitter verschlingt und die himmlischen Kinder, von denen jene schwanger gewesen zu sein schienen, dann aus sich gebiert. In den Zeus-Mythen schließt die Scenerie mit der Geburt der im Gewitter (neugeborenen) Sonnentochter Athene oder des Sonnensohns Dionysos ab[1]), in dem im Ursprung analogen Kronos-Mythos wird der Gewitterkampf weiter in denselben hineingezogen. Die neugebornen, jugendlichen Himmels- und Lichtwesen erheben sich da gegen den grämlichen Gewitteralten, — wie nicht bloß die Deutschen, sondern auch die Griechen den Donnergott ursprünglich vielfach faßten[2]) — stürzen ihn im niederfahrenden Blitz vom Himmel herab oder schwächen ihn mit der Regenbogensichel u. s. w.[3]) Überall sind im Hintergrunde homogene Bilder, die nur in der historischen Entwicklung der Mythologie dann anders gewandt sind. Stets sind es aber rohe Naturbilder, aus denen, wie die betr. Göttergestalten, so also auch die alten Theogenien erwachsen sind, nicht sublime Ideeen, wie man gewöhnlich angenommen; ja trotz der Umbildung späterer Zeiten blickt noch immer die alte spröde Masse in einzelnen Zügen hindurch, welche sich schwer geistiger Gestaltung fügte.

Mit den obigen mythischen Elementen wird auch wieder hier ein stets schon von mir behauptetes Faktum bedeutsam bestätigt, nämlich die Kontinuität der Entwicklung der Idee des Göttlichen auch bei den Griechen an den mythischen Ele-

Jam gelidam Phoeben et caligantia primus
Hauserat astra dies, quum jam tumet igne futuro
Oceanus.]

1) Über den Dionysos als Sonnenwesen siehe u. a. meine Abhandlung „Über den (roten) Sonnenphallos der Urzeit" oben p. 274., über den Dionysos λικνίτης und seine Gewittergeburt meine Schrift „Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms." Jena 1878. p. 26 ff. Über die Geburt der Athene cf. Urspr. der Myth. u. Poet. Naturansch. II. p. 170.

2) Poet. Naturansch. II. p. 139.

3) S. im Urspr. d. Myth. das Kapitel von der Schwächung oder Entmannung des Gewittergotts und seinem Herabstürzen vom Himmel p. 138 ff. cf. 129 ff.

menten und Massen der Urzeit. Wie jedes Blatt meines „Ursprungs der Mythologie" nnd der „Poetischen Naturanschaunngen," so legen anch obige Fakta wieder an ihrem Teil Zeugnis ab von der eigenartigen, natnrgemäßen Entwicklung des griechischen Geistes anch auf dem religiösen Gebiete von roheren zu immer edleren Formen. Mit dem „Wolken verschlingenden" und „Wolken ausspeienden" Kronos in obigem Sinne verflüchtigen sich nun alle die von den Gelehrten bis auf Welcker und Preller immer wieder aus dem späteren Altertum hervorgeholten Ideeen und Deutnngen von angeblichen Auklängen und Zusammenhängen jener Vorstellungen mit Bildern vom Kronos als der alles verschlingenden nnd wiedergebärenden Zeit bis zu den Anknüpfungen an den phönizisch-pnnischen Molochsdienst.

Nachtrag.

1880.*)

An die obige Darstellung von dem „wolkenfressenden" Zeus und Kronos möchte ich übrigens bei dieser Gelegenheit noch ein kleines Intermezzo knüpfen, welches wissenschaftlich nicht uninteressant ist.

Ich fand nämlich, als „Die Schwestern" von Ebers erschienen, in dem Buche p. 389 folgende Stelle:

„All die dunklen Wolkenmassen, die in der letzten Nacht das Blau des Himmels verfinstert und das Licht des Mondes verdeckt hatten, waren verschwunden."

„Der Nordostwind, der sich gegen Morgen erhob, hatte sie verweht und der wolkenfressende Zens auch die letzte von ihnen verschlnngen."

Die eigentümliche Erwähnung des „wolkenfressenden" Zeus (wofür auch nach dem Zusammenhang vom mythischen Standpunkt aus der gleichzeitig erwähnte „Nordostwind" gesetzt werden könnte) erweckte in mir den Gedanken, ob der Ausdruck nicht zufällig mit jener oben erwähnten Miscelle, die ich im vorigen Frühjahr bei Fleckeisen über den wolkenverschlingenden Zeus

*) cf. den oben p. 443. Anm. 1. angegebenen Jahrgang der Berl. Zeitschr. f. Ethnol.

veröffentlicht hatte, in Verbindung stände oder aus einer analogen selbständigen Anschauung hervorgegangen sei. Beides erschien mir gleich interessant und bedeutsam. Eine Anfrage deshalb beantwortete Hr. Prof. Ebers freundlichst dahin, daß er das erstere bestätigte, aber in so selbständig lebhafter Anschauung das betr. Naturbild speciell im Anschluß an seine Reiseerinnerungen aus Ägypten schilderte, daß ich mir im Interesse der Sache nicht versagen kann, seine Worte in Einverständnis mit ihm hier anzureihen. Hr. Prof. Ebers sagt:

„Was die Stelle aus meinen ‚Schwestern' angeht, so erklärt sie sich leicht, denn ich habe allerdings Ihre Miscellen gelesen und Ihr Wolken fressender Zeus gefiel mir außerordentlich. Es leuchtete mir schnell ein, weil auch die Ägypter das Gewölk und die Nebel des Morgens als den Göttern des Lichts feindlich, als Nachtrab der finsteren Geister des nächtlichen Dunkels auffaßten. Erst dann galt der Sieg des Sonnengottes für entschieden und konnte er als Triumphator begrüßt werden, wenn auch sie zerstreut und vernichtet waren. In Theben hab' ich durch Monate die Sonne täglich aufgehen sehen, und da war es oft, als ob der Himmel die Dünste und Wolken wie ein Taschenspieler lockere **Watte** plötzlich **verschluckte.**"

Mit der letzten Parallele berührt Prof. Ebers einen modificierten Vorstellungskreis, der mit der oben entwickelten Uranschauung zu neuen mythischen Gestaltungen in Verbindung tritt, und den ich wenigstens mit einigen Worten noch andeuten will. Das Wollichte der Wolken ließ sie, wie ich im II. Teil der „Poet. Naturansch." des ausführlicheren dargethan, als Wolle[1]), Vließ (*νέφεα πόκοισιν ἐοικότα — vellera lanae*), dann auch in Beziehung zum Wandeln derselben am Himmel, sowie endlich im Anschluß an den springenden Blitz oder brüllenden Donner als Tiere verschiedener Art, wie wollige Schafe, springende

1) Doppelt merkwürdig erscheint unter dem Reflex der oben entwickelten Anschauungen die im Urspr. der römischen Stamm- und Gründungssage p. 19. Anm. erwähnte talmudische Sage vom Verstopfen der Sonnenscheibe mit Wollflocken, wofür wir jetzt sagen „eine Wolke deckt die Sonne." [Im vorigen Jahr hörte ich übrigens bei einem Sommeraufenthalt in Sulza vereinzelte weiße, gleichsam gezupfte Wolken geradezu einmal von einer Dame mit der Bezeichnung „Wattwolken" belegen.]



Ziegen und brüllende Rinder erscheinen. Reihen wir nun auf theriomorphischem Gebiet daran das oben in seiner Ursprünglichkeit charakterisierte Verschlingen der Wolken und dessen, was sie bergen, so haben wir hier auch die Wurzel der bei Griechen wie Deutschen gemeinsam hervortretenden Vorstellung einer stets sich geltend machenden Gefräßigkeit der Wind- und Gewitterriesen. Wie ich schon (Poet. Naturansch. II. 54) zu dem nordischen Thor in dieser Hinsicht den griechischen Herakles, den Fresser, und alle die Wind- und Wetterriesen, die Kentauren, Lapithen u. s. w., sowie den Zeus Laphystios stellte, so gehört nun auch recht eigentlich hierher der *Ζεὺς αἰγοφάγος* und *κριοφάγος*, ferner das Verzehren der himmlischen Wolkenrinder in der Hermes- wie Odysseus-Sage, wo das Blitzfeuer das Braten der Tiere hineingebracht hat u. dergl. mehr. Kurz in einer solchen Menge von Spielarten erscheint dasselbe mythische Element, daß es uns den breiten Hintergrund einer Zeit zeigt, wo auch für das Treiben der am Himmel waltenden Wesen Schlingen (und Zechen) als die natürlichste Analogie galt.[1])

---

1) Auch der ganze Vorstellungskreis der die Sonnenjungfrauen verschlingenden Gewitterdrachen schließt sich hier an, s. Urspr. d. Myth. in dem Kapitel „Der Gewitterdrache und die himmlische Jungfrau.“ [Bei der gleichzeitig mit der Korrektur dieses Bogens vorgenommenen Anfertigung eines Index zu diesem Buche und demgemäßer erneuerter Durchblätterung desselben ergiebt sich auch die p. 92 citierte Stelle von Goethe aus Hermann und Dorothea schließlich speciell noch als besonders charakteristisch für den oben wieder mit behandelten Anschauungskreis, wo es heißt: „Sieh, es rückt das schwere Gewitter herüber, Wetterleuchtend und bald verschlingend den lieblichen Vollmond.“ Bald verzehren also nach Goethe die „flammenden“ Himmelsgewalten „schwere Wolken“, bald verschlingt das „schwere Gewitter“ den Mond, den Herschel dann wieder *vice versa* als „Wolkenfresser“ schildert, kurz es ist immer dasselbe, nur anders gewandte Bild und „ähnliche Variationen“ finden sich dann auch auf mythologischem Gebiete wieder].

XXXV.*

Warum wird Achilles schnellfüssig genannt?

1880.*)

Das besondere Interesse, welches das Homerische Troja durch Schliemanns großartige Entdeckungen in der ganzen gebildeten Welt erregt, lenkt auch meine Gedanken wieder auf einen schon längst gefaßten Plan, einmal im Zusammenhang den mythischen Gehalt der troischen Sage zu behandeln. Da ich aber nicht weiß, wann ich dazu bei andern näher liegenden Arbeiten komme, möge folgende kleine Miscelle meine Teilnahme an der Sache zunächst bekunden. (vergl. übrigens den Excurs vom J. 1883, oben p. 242.)

Ich knüpfe an eine Stelle Bergks an (G. L. G. I. p. 348), der da sagt: „Wenn Homer den Achillens unter allen Heroen durch das Beiwort schnellfüßig auszeichnet, so gab dazu die Homerische Dichtung keinen Anlaß; man sieht, Homer hat dieses charakteristische Beiwort von früheren Dichtern überkommen." In letzterer Hinsicht möchte ich freilich gleich eine Modifikation eintreten lassen, der Bergk anch schließlich znstimmen dürfte. Ich schließe mich nämlich in dieser Hinsicht Virchow an, der in seinem Bericht über seine trojanische Reise („Troja und der Burgberg von Hissarlik") meint: „Darüber kann wohl kein Zweifel bestehen, daß Homer schon geformte, traditionell fortgepflanzte Sagenstoffe vorgefunden haben muß, und daß er diese in die eigentlich poetische Form brachte." Wie ich die Sache kürzlich in einem Anfsatz über den volkstümlichen Hintergrund im Homer ausgeführt,[1]) hat man sogar noch

*) Fleckeisen und Masius, Jahrbücher f. klass. Philol. u. s. w. 1880.

1) Im 4ten Anzeigeblatt von Bursians Jahresbericht 1879. oben p. 396.

zwiefache Formen der Traditionen zu unterscheiden, die alte heimische Stammsage der betr. Helden und die Rolle, welche sie allmählich die in Kleinasien sich entwickelnde Sagenform unter dem Reflex eines Kampfes um Troja u. s. w. spielen ließ. Von diesem Standpunkt aus könnte also das betr. Beiwort des Achilleus „schnellfüßig" vielleicht schon in der heimischen Sage wurzeln. Doch treten wir der Sache selbst näher.

Mannhardt möchte auch bereits in jener den Ursprung suchen. Er sagt ‚Antike Wald- und Feldkulte' p. 71: „Ob der von Pindar bewahrte Zug, daß der siebenjährige Held von Cheiron gelernt hatte, Eber und Hirsche schnell wie der Wind *(ἴσος ἀνέμοις)* im Laufe einzuholen, ohne Hund zu fassen und auf starkem Arm seinem Lehrmeister zuzutragen, ebenfalls alt und bereits im Epos ausgesprochen, ja der Ausgangspunkt des homerischen Beiworts *πόδας ὠκύς* gewesen sei, ist bei dem Mangel äußerer Zeugnisse nicht mit Gewißheit zu sagen; es trägt aber auch diese Angabe noch so sehr den Charakter derselben von Bergesluft und Waldesduft durchwürzten Naturpoesie, wie die Erzählung von der Ernährung mit Bärenherzen, daß wir sie unbedenklich derselben noch von lebendiger Kenntnis des Wesens der Kentauren durchdrungenen Zeit, wie das vorhin analysierte Peleusepos, zuzuschreiben und aus Übertragung einer den Kentauren beigemessenen Eigenschaft, der Schnellfüßigkeit, auf den Zögling zu erklären geneigt sein werden."

So sehr ich im ersten Teil dieser Expektoration Mannhardt beistimme, ebenso sehr weiche ich im Schluß von ihm ab. Ich halte die Schnellfüßigkeit des homerischen Achilleus für eine ihm besonders zukommende Eigentümlichkeit, ebenso wie das andere bei Homer hervortretende Moment, daß seine Lanze kein anderer schwingen kann, für ein mythisches Residuum aus der alten Stammsage, welches wie jenes in der homerischen Darstellung festgehalten ist und nun Zeugnis mit ablegt von dem mythischen Ursprung der ganzen Gestalt.

Die Volkssage selbst knüpft nämlich speciell an diese Schnellfüßigkeit in besonderer Weise an. Als Peleus, heißt es, durch seinen Aufschrei das Achilleus-Kind aus den Flammen errettete, in denen Thetis es unsterblich machen oder nach anderer Sage verbrennen wollte, war der Knöchel verbrannt. Da gräbt Cheiron

den Damysos, den schnellfüßigsten der Giganten, der in Pallene begraben lag, aus und setzt dem Achilleus des Damysos Knöchel ein, und der war es dann, der ihm entfiel, als ihn Apollon verfolgte, d. h. durch dies letzterwähnte Faktum wurde er geschwächt und erlag.[1]) Ich habe schon im „Ursprung d. Myth.“ p. 140 diese Sage in Parallele gestellt zu der entsprechenden von Zeus, der im Kampf mit Typhon seine Sehnen und Flechsen verliert und seine Kraft erst wieder erhält, als ihm diese wieder eingesetzt werden, was natürlich ebenso zu dem Begriff des Gottes stimmt, wie das Erliegen zu dem menschenähnlich gedachten Heroen. Als ich a. a. O. die Sache behandelte, entwickelte ich zuerst als den dabei in der Natur liegenden Hintergrund die Beziehung auf den sommerlichen Gewitter- resp. Sonnengott, der in den letzten Gewittern selbst gelähmt, im Frühling aber seine volle Kraft wiedererhalten zu haben schien;[2]) das Verlieren des Knöchels resp. der Sehnen bezog ich auf die fallenden Blitze, das Glühen des neugeborenen Thetiskindes auf das Gewitterfeuer u. s. w., lauter auch sonst vorkommende Anschauungen.

Zu dieser Vorstellung des Achilleus als des Gewitterhelden paßt nun auch die ihm eigentümlich bei Homer beigelegte Lanze, die wie beim Zeus ἐγχεικέραυνος ebenso wie beim Ares auf den Blitz ursprünglich gehen würde.[3]) Die Vorstellung verbreitert resp. vertieft sich aber noch.

Ich habe nämlich inzwischen im zweiten Teil der „Poetischen Naturanschauungen“ verschiedentlich Veranlassung gehabt darauf hinzuweisen, wie die Vorstellungen des Gewitterhelden und

1) Wie tief dieser Zug im Mythos wurzelte, das zeigt u. a., daß eine andere Sage auch von der Verwundung der Thetis an der Ferse durch einen Hammerwurf des sie verfolgenden Hephaistos erzählte (Ursprung d. Myth. p. 142).

2) Den hier zu grunde liegenden Gegensatz reproducieren Chamisso und Rückert, wenn der erstere von der Herbstsonne sagt: „Niedrig schleicht blaß dahin die entnervte Sonne,“ letzterer hingegen singt: „Die Sonn' ist Gottes ew'ger Held, mit goldner Wehr im blauen Feld, und zu dem lichten Heldenwerke erneut der Frühling ihr die Stärke.“

3) In betreff der Ares-Lanze verweise ich noch insbesondere auf die Poet. Naturansch. II. p. 98 beigebrachte Stelle aus Kallimachos, wo Ares mit der (Blitz-)Lanze gegen den (Sonnen-)Schild (im Gewitter) dröhnend schlägt, daß die ganze Welt erschüttert wird.

eines Sonnensohns sich berühren, wie auch in einem Liede, welches die Flagge der Vereinigten Staaten feiert, es heißt:

> Großer Monarch der Wolken du,
> Der droben schwebt im Königsglanze;
> Des Sturmes Trompete hörest zu,
> Und siehest des Blitzes flüchtige Lanze:
> Wenn wild des Sturmes Krieger wettern,
> Des Himmels Donnertrommeln schmettern;
> Du Sonnensohn, dein Amt ist's, dein:
> Zu schirmen das Panier der Freien u. s. w.

In diesem Zusammenhang beruht nicht bloß, wie ich u. a. entwickelt, die Parallele zwischen dem Ursprung des Achilleus und der Athene, vor deren beider Müttern Zeus gewarnt war,[1]) sondern überhaupt gewisse Anklänge in beiden Gestalten, die nur eine verschiedene Entwicklung erfahren haben. Der Sonnensohn und Gewitterheld Achilleus ist in die Heroensage übergegangen, während die streitbare Sonnentochter im Kultus und im Laufe der ganzen religiösen Entfaltung zur Gottheit geworden, die auf den Höhen von Sunion waltete, so lange klassisches griechisches Leben blühte.

Erwägen wir nun die Bedeutsamkeit und den ganzen Hintergrund des Moments von der Schnellfüßigkeit resp. dem Gebrochensein dieser Kraft bei dem Sonnen- und Gewitterhelden, so dürften wir nicht im Zweifel über den Charakter derselben sein. Wie wir noch von der „Sonnenbahn", der Grieche von einem *Ἡλίου δρόμος* redete, so gab es auch noch einen *δρόμος Ἀχιλλέως*, nur im Osten, wie alles was die Sonne betrifft, lokalisiert, in demselben Osten, wo Achilleus auch nach der Sage selbst bald mit der Sonnenjungfrau Medeia oder Helena ewig thronen sollte; und der *πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς* geht so nach allem ursprünglich gerade speciell auf den Sonnenhelden, „der," wie der

1) Poet. Naturansch. II. p. 170 ff., vergl. Urspr. d. Myth. p. 123. Wie übrigens Achilleus von der Volkssage noch selbst als Gewitterheld wie ein „erdgeborener" Riese (γηγενής) bezeichnet wird, so ist speciell sein Vater ein solcher Erdgeborener, und bei ihm hat dies Moment noch in dem Mythos besondere Bedeutung erhalten. Ebensowie nämlich die Gewitterwolke am Horizont von der Erde aufsteigt, so schien auch das Gewitterwesen, welches sich der Sonnen- und Wolkenwasserfrau Thetis vermählte, „irdischen" Ursprungs, und dies Moment wurde in die Sage gleichsam tendenziös aufgenommen.

Psalmist sagt, „sich freut zu laufen“ den Weg täglich an der Himmelsbahn. Feiert doch auch der Zendavesta die Sonne noch ausdrücklich als einen solchen „Heldenläufer,“ und wenn das Bild nicht öfter bei unsern Dichtern anklingt, so ist die weibliche Auffassung der Sonne bei uns Veranlassung davon.[1]) Wurde doch auch bei den Griechen jenes Bild in dieser Form verdrängt, ebenso wie das von der Sonne als einem feurigen Radwälzer[2]) durch die allmählich sich bildenden Vorstellungen von einem Sonnenwagen, Sonnenrossen u. s. w., welche letzteren übrigens auch schon bei Achilleus in seinen unsterblichen Rossen auftreten. Aber auch an diesen haftet immer noch die Vorstellung des „schnellen, eilenden,“ wie es auch im Sophokles noch an eine „schnelle Wettfahrt“ anklingt, wenn er Ant. 1064 ff. sagt: ἀλλ' εὖ γέ τοι κάτισθι μὴ πολλοὺς ἔτι | τρόχους ἁμιλλητῆρας ἡλίου τελῶν u. s. w.

Ist aber so Achilleus ursprünglich im Mythos der im Gewitterfeuer von der Wolkenwasserfrau geborene schnellfüßige Sonnensohn, der kurzlebige Sommerheld, wie Siegfried und Baldr, der im Blitz die Lanze schwingt, welche keiner außer ihm zu schwingen vermag, so werden wir auch endlich in dem Beiwort ξανθός bei Homer (welches gleich χρυσοειδής ist) einen Nachklang des goldhaarigen Sonnenwesens finden, von dem ich verschiedentlich gehandelt. Wird doch auch dieses Beiwort wieder durch die Sage prägnant, indem nicht bloß sein Sohn Pyrrhos heißt, sondern er selbst unter den Töchtern des Lykomedes wegen seines „goldgelben“ Haares Pyrrha genannt worden sein soll.[3])

1) Gelegentlich taucht es aber doch immer wieder auf, wie es z. B. in dem von mir Naturansch. I. p. 26 citierten Liede Tegnérs von der Sonne als einer goldhaarigen Jungfrau heißt: „Darum eilst du dahin mit unruhigem Sinn.“

2) Vergl. meinen Aufsatz „Zur prähistorischen Mythologie“ in der Berliner Zeitschrift f. Ethnologie 1879; oben p. 388.

3) Daß auch das Verweilen unter den Töchtern des Lykomedes auf einer alten mythischen Anschauung beruht, zeigen die Parallelen, daß die himmlischen Feuergötter Agni wie Hephaistos zeitweise in derartiger weiblicher Umgebung weilen. In betreff des Agni sagt Kuhn, Westf. Sagen I. p. 303: „In den Veden erscheint Agni, das Feuer des Blitzes, ebenfalls oft als Kind, welches die himmlischen Frauen, die Wasser der Wolken [d. h. was ich oben die Wolkenwasserfrauen nannte] hegen und pflegen.“ Je nach verschiedener

Entwicklung des betr. Mythos ist jenes mythische Element nur selbst verschieden entwickelt worden. [Über die Abstammung des Achill von der Wassernymphe Thetis als einer Art Melusine hat Mannhardt a. a. O. schon ausführlich gesprochen. Darüber daß in der griechischen wie deutschen Mythologie gleichsam eine ganze Kategorie, eine besondere Phase mythischer Bilder und Gestalten, welche den anderen z. T. fast parallel läuft, durch die Substituierung eines himmlischen Wasserreichs entstanden, habe ich in dem bei Fleckeisen u. s. w. 1883 erschienenen Aufsatz „Über das Halsband der Harmonia" u. s. w. eingehender gehandelt! S. weiter unten Nr. XL.]

XXXVI.

Die Glockensagen der Provinz Posen.

1880.*)

Die Posener Provinzial-Blätter vom J. 1880 Nr. 5 brachten Mitteilungen über Glockensagen im Posenschen. Nachdem in einigen einleitenden Worten die Verwendung der Glocken bei allen bedeutsamen Lebensereignissen geschildert, heißt es weiter:

„Kein Wunder also, daß die reiche Phantasie des Volkes auch die Glocken mit in den Bereich der Sage gezogen hat.“

„So weiß die Volkstradition von einer Wanderung der Glocken namentlich am Karfreitag nach Rom folgendes zu erzählen. Ein armer Pilger befand sich am Karfreitage auf dem Wege nach der heiligen Stadt. Plötzlich umbranst ihn ein dumpfes Tönen. Erschrocken erhebt er seine Augen und sieht über seinem Haupte Glocken auf Flügeln in der Luft schweben. Aber auch auf der Erde erblickt er verschiedene Glocken zu Fuß, die sich der Stöcke zur Stütze bedienen. Der fromme Pilger begrüßt sie andächtig und fragt sie, wohin sie denn so eilig zögen. „Nach Rom, nach Rom,“ erwidert eine sehr alte Glocke. Und weiter erzählt sie dem Pilger, wie alljährlich am Karfreitage alle Glocken der Welt nach Rom wandern, die kleineren in der Luft, die größeren dagegen zu Fuß. Unterdessen war auch Rom in der Ferne sichtbar geworden. Da verabschiedete sie sich freundlich vom Pilger und vereinigte sich mit den übrigen.“

„So überliefert die Volkssage; sie verdankt ihren Ursprung

*) Posener Provinzial-Blätter (Beilage zum Posener Tageblatt) 1880, Nr. 6.

wahrscheinlich dem Umstande, daß in der katholischen Kirche am Karfreitage die Glocken schweigen und für das Volk abwesend erscheinen, das sie dann in frommer Wanderung nach Rom begriffen wähnt."

„Aber auch noch andere Sagen von Glocken finden sich unter dem polnischen Volke. So z. B., daß sie alljährlich an bestimmten Tagen von selbst läuten, daß sie in verschiedenen Seeen versunken sind, so z. B. im See der Stadt Lekno und Tremessee." — Von den Glocken im Dorfe Szczodrzykowo, in dessen altertümlicher Kirche sich drei derselben befinden, heißt es speciell noch im Volksmund folgendermaßen:

„Unweit des Dorfes erhebt sich nämlich ein Hügel; auf demselben stehen noch Überreste eines alten Schlosses; am Fuße des Hügels dehnt sich ein kleiner See aus. Einst ging hier, erzählt die Sage, in alten Zeiten ein Reisender vorbei und hörte erstaunt die wundervollsten Töne, die von zwölf auf der Seeoberfläche schwimmenden Glocken herrührten. Entschlossen, wenigstens die eine der wundervoll tönenden Glocken aus dem Wasser zu ziehen, faßt er mit einem Ast die drittletzte und zieht sie ans Land. Aber wie groß war sein Erstaunen, als nicht nur die eine, sondern drei Glocken ans Ufer schwammen, die andern neun dagegen mit großem Krach zu Grunde gingen."

„Diese drei, von ihm gleichsam so erlösten Glocken, sollen nun der Sage nach in der Kirche zu Szczodrzykowo hangen, die anderen neun dagegen noch im See liegen und auf einen Erlöser warten."

So der betr. Artikel. Derselbe gab mir Veranlassung zu nachstehender Auseinandersetzung in der folgenden Nr. der erwähnten Provinzial-Blätter:

„Zu den Glockensagen in der Provinz Posen."

Vivos voco. Mortuos plango. Fulgura frango.
(Die Lebenden rufe ich. Die Toten beklage ich. Die Gewalt der Blitze breche ich.)

Mit der obigen oft bei Glocken wiederkehrenden Inschrift, welche Schiller auch an die Spitze seines Liedes von der Glocke gestellt hat, wird ihr Beruf gekennzeichnet, den ihr Kultur und

Glaube gab. Der Dichter faßt in erster Hinsicht ihre Beziehungen speciell zum menschlichen Leben in folgender Weise dann zusammen:

Hoch überm niedern Erdenleben
Soll sie im blauen Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, schweben
Und grenzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme sein von oben,
Wie der Gestirne helle Schar,
Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
— — — — — — —
Dem Schicksal leihe sie die Zunge;
Selbst herzlos, ohne Mitgefühl,
Begleite sie mit ihrem Schwunge
Des Lebens wechselvolles Spiel.

Von dem *fulgura frango*, dem Brechen des Gewitters — man meinte nämlich in Europa lange, der Glocken Klang bräche, d. h. vertreibe jedes Unwetter, — redet der Dichter nicht weiter. Es ist dies aber gerade ein höchst interessantes Glaubensmoment gewesen, welches uns in seinem Entstehen nicht bloß in das früheste Mittelalter, sondern überhaupt in die ersten Zeiten der Einführung des Christentums zurückversetzt, wo in gewisser Weise die volkstümlich-mythische Schöpferkraft der Urzeit noch einmal, nur im Anschluß an christliche Formen, auflebte. In diese Zeit fällt nämlich auch die mythische Verkörperung der Glocken gleichsam zu lebendigen Wesen, wie sie in der Sage auftritt, und damit der Ursprung der sogen. Glockensagen, die dann, wenn auch im Laufe der Zeiten mannigfach modificiert, sich in der Tradition der ländlichen Bevölkerung bis auf unsere Tage erhalten haben. So charakteristisch aber z. T. die in der letzten Nr. dieser Blätter mitgeteilten Sagen aus hies. Provinz auch sind, so berühren sie sich doch aufs innigste mit ähnlichen im übrigen nördlichen Europa, namentlich in Deutschland. [Die Sage vom Wandern der Glocken nach Rom tritt z. B. auch in Köln auf.[1])] Da aber in der oben erwähnten Mitteilung aus den Provinzial-Blättern die betreffenden

1) Nach kölnischem Kinderglauben fliegen die Glocken, wenn sie am Gründonnerstag aus Trauer schweigen, angeblich nach Rom zum Papst, der sie bewirtet. Wolf, Beiträge zur Deutschen Myth. Göttingen 1857 II. 299.

Fakta zum erstenmale in hinsicht auf die polnischen Kreise konstatiert werden, so finde ich in diesem interessanten Umstande eine Veranlassung, noch einmal in diesen Blättern auf die Sache zurückzukommen und den angedeuteten Punkt etwas auszuführen.

Waren gleich mit der Einführung des Christentums die alten heidnischen Götterbilder gefallen und wurden gleich die *alten* mythischen Vorstellungen von den die Welt regierenden Mächten durch die *neue* Lehre zurückgedrängt, so brachte doch diese, wie sie es nur mit den *Menschen* als solchen zu thun hatte, für viele Naturerscheinungen, die man vom alten Standpunkt aus sich mythisch zurechtgelegt hatte, *keine* neue besondere Erklärung mit. Hierin lag die Veranlassung, daß das Volk sich jene zum Teil in neuen Gebilden und Vorstellungen zurecht legte, und da es eben meist im Anschluß an christliche Formen geschah, so nahm die Kirche keinen weiteren Anstoß daran, ja die Geistlichkeit, sowie selbst die allmählich entstehende Litteratur jener Zeiten, schloß sich dem an.[1])

Im entstehenden Gewitter glaubte man z. B. in den scheinbar aufsteigenden *Rauchwolken* am Himmel ein *Teufels-* oder *Hexenwerk*, das dort oben *gebrant* werde oder in den sich *sammelnden Wolken* eine *Versammlung* solcher bösen Geister (einen Hexensabbath) zu erblicken. In dem *rasend dahinfahrenden, alles zerführenden Wirbelwind*, in der hereinbrechenden *Nacht* konzentrierte sich zunächst all das *dämonische Böse*, dem dann erst *Blitz* und *Donner* oder *Gott der Herr* selbst *mit diesen* ein Ende gemacht und der *geängstigten Welt* wieder *Erlösung* gebracht zu haben schien. Hierher stellen sich z. B. Sagen, in denen Gott der Herr den Teufel verfolgt, oder Redensarten, die sich im Volksmunde erhalten haben, wie z. B. die pommersche: „Nu schlag' Gott den Teufel tot.“ Stattet doch finnischer Aberglaube geradezu Gott in der betr. Scenerie mit einer *Sichel* (dem Regenbogen nämlich) aus, indem es heißt, daß er mit einer solchen die bösen Geister im Gewitter verfolge. *Ohne* eine solche Beziehung auf Gott den Herrn ließ so der Glaube auch die sich *kreuzen-*

1) Vergl. auch den folgenden Artikel über die Herodias-Sage.

2) Analog wie Zeus, Apollo, Herakles, die Dioskuren bei den Griechen speciell so zu θεοὶ σωτῆρες geworden waren.

den Blitze am Himmel dem Hexentreiben dort oben ein Ende machen, und was am Himmel wirksam schien, — das Kreuzes- oder Hammerzeichen, wie man es faßte — das übertrug man auch auf die irdischen Verhältnisse, überall wo Hexen ihr Wesen treiben sollten; heiligte doch das Christentnm noch in ganz anderer Weise das schon im Heidentum übliche Hammer- oder Kreuzeszeichen.

In solcher Scenerie schien nnn auch der Donner seine Rolle zn spielen und die Kraft des Unwetters zn brechen und ihm so ein Ende zn machen. Und wie der Inder den Donner als den Schall einer roten Pauke, der Süddentsche in der Volkstradition ihn noch als ein Getrommel bildlich auffaßt, so wurde ähnlich auch in unsern Sagen der Donner gemäß der einfachen Volksphantasie für ein bransendes und hallendes Tönen einer himmlischen Glocke gehalten, wie Schiller auch in der obigen Stelle, wenn anch zunächst bloß lokal, von der Glocke als einer Nachbarin des Donners redet. Daher entstand nun nicht bloß der im Mittelalter über ganz Enropa verbreitete Glaube, der Glockenschall bräche die Macht des Unwetters, vertriebe die Hexen n. s. w.; sondern die himmlischen, wie dann die irdischen Glocken wurden zu mythisch verkörperten Gewitterwesen. Den Hintergrund des Bildes gaben u. a. die himmlischen Wasser her und der Horizont, an dem das Unwetter emporzusteigen schien. Ebensowie die Sage sich auftürmende Wolken als einen himmlischen Turm, eine Burg oder eine Stadt — man denke z. B. an die bekannte Sage von Vineta — deutete, und meinte, eine solche käme zu Zeiten herauf, versänke dann aber wieder, so verlieh der Glaube den himmlischen Donnerglocken nicht bloß Flügel, sondern man glaubte auch an ein zeitweises Heraufkommen derselben aus Seeen sowie Wiederversinken in Seeen,[1]) wobei sie gebannt werden könnten, meinte sie auf den himmlischen Wassern schwimmen oder am Himmel dahinziehen und wandern zu sehen, oder wenn die Unken ihre dumpfen Töne aus der Tiefe des Sumpfes ertönen ließen, waren es die versunkenen Glocken der untergegangenen Stadt, die da läuteten u. dergl. m.,

1) [S. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen.]

kurz die Glocken wurden in der verschiedensten Weise gleichsam zu lebenden, geheimnisvollen Wesen, mit denen die Phantasie ihr Spiel trieb. Und was ursprünglich nur von den himmlischen Glocken gegolten, wurde in der Überlieferung auf die irdischen übertragen. So entstanden, wie ich anderweitig des ausführlicheren dargelegt habe, diese wie so viele andere Sagen.

Allmählich verkümmerte freilich der Glanbe, aus dem die betr. Vorstellungen hervorgegangen, nnter dem Licht einer durch den Einfluß klassischer Studien sich verbreitenden anderen Ansicht von den Himmelserscheinungen. Aber in den von der großen Heerstraße der Bildung abgelegenen Volkskreisen erbten sich jene Sagen, die Niederschläge des alten Glaubens, von allerhand lokalen Beziehungen getragen bis auf den heutigen Tag fort. Und so erzählt man noch jetzt in Polen wie in Dentschland von Glocken, die aus Seeen gekommen, wie von Hexen, gegen die das Krenz schütze n. dergl. m.[1]) Wie nnsere Sprachen noch in den Hauptgrundzügen die Formen aufweisen, welche nnsere Vorfahren ihnen in der Urzeit gegeben, wenn sie sich gleich von Generation zu Generation den veränderten Lebensverhältnissen und Denken angepaßt und dem entsprechend sich modificiert haben, so erinnern anch die im Stillen fortlebenden Volkstraditionen noch vielfach an die alten Zeiten, von denen sonst keine Aufzeichnung zu uns redet, und helfen, wenn man sie sammelt, trotz ihrer oft bänrisch rohen Form, am Aufbau der anthropologischen Wissenschaft mit, welche die Gegenwart an der Vergangenheit und die Vergangenheit an der Gegenwart mißt. Denn immer ging und geht jetzt wie vor tausend Jahren das Sinnen und Denken der Menschen dahin, sich die Erscheinungen der Welt zurecht zu legen und erst sehr allmählich wurde, als eine gewisse Kontinuität des geistigen Lebens sich zn entwickeln anfing und ein Geschlecht anf die Schnltern des anderen trat, die Phantasie auf diesem Gebiete durch einen mehr kritisch forschenden Geist eingeschränkt, und aus der Sphäre des Glaubens mit der Zeit die Kreise mehr ausgeschieden, welche der Mensch mit seinen Sinnen zu erfassen nnd zn verstehen lernte.

1) Ursp. d. Myth. 210. ff. 263 f. desgl. 92. 219.

XXXVII.

Zur Herodias-Sage.

1880.*)

Mit der Einführung des Christentums verschwanden bekanntlich nicht ohne weiteres die alten Götter und mythischen Gestalten im Bewußtsein des Volkes, sie erhielten vielfach nur christliche Gewandung, ihre Mythen schlossen sich an christliche Heilige oder an den christlichen Teufel an. Aber auch umgekehrt lehnten sich christliche Gestalten, wie die Jungfrau Maria, Petrus u. s. w. wieder an Naturanschauungen an, und in doppelter Weise, was nicht zu übersehen, wucherten inmitten des Christentums wieder so üppig heidnische Vorstellungen.

Ein Beispiel von beiden Entwickelungsprozessen geben die Sagen von der Herodias. Einmal geht sie nämlich einfach gleichsam historisch in den Kreis der zur Verdammung ruhelos umfahrenden Geister über, wie auch der ewige Jude sich mit dem wilden Jäger im Volksglauben berührt, dann aber sah die Phantasie in neuer naturwüchsiger Anschauung speciell in dem „tanzenden" Wirbelwind u. a. den Geist der Herodias, indem man an ihre „durch Tanzen" ermöglichte Missethat dachte und sie so für zum „ewigen Tanzen" verurteilt wähnte. Andere Accidentien in der Natur schlossen sich daran an und halfen den Mythus weiter spinnen. Deutete man z. B. — gleichwie das griechische Heidentum eine Art windbringender Wetterwolke, welche Lukrez als das Haupt von Giganten faßt und deutscher Aber-

*) Steinmeyer, Zeitschr. f. deutsche Altertumskunde. XXV. Bd. p. 170; vergl. Leistners nachträgl. Bemerkungen dazu ebendas. p. 244.

glaube noch heute Gewitter- und Grummelkopf nennt, einst unter Hineinziehung des Windes als eines himmlischen Gesanges auf das Haupt des „singenden" Windgottes Orpheus bezog, — eben dasselbe Naturphänomen nun vom christlichen Standpunkt aus als das „blasende" Haupt des Johannes: so schien dieses dann den dem Gewitterzug „voranziehenden" und von dem nachtosenden Sturm gleichsam verfolgten oder gejagten „Wirbelwind," d. h. also die „tanzende" (Windsbraut) Herodias, zur Strafe vor sich her durch alle Welten zu treiben u. s. w.[1])

Das betreffende Sagenmaterial ist schon von Grimm in den Hauptsachen in diesem Sinne zusammengestellt und speciell in letzterer Hinsicht von mir im „Ursprung der Mythologie" p. 213 gedeutet worden. Kürzlich fand ich nun bei Abraham a Sancta Clara noch eine Herodias-Sage, die ich noch nicht erwähnt gefunden, welche, wenngleich nicht besonders poetisch, so doch charakteristisch ist, insofern sie zeigt, wie eine Sage, nachdem sie einmal einen Mittelpunkt gewonnen, sich nach allen Seiten unter Heranziehung aller möglichen Elemente gleichsam auszubauen pflegt. Abraham a Sancta Clara sagt in seinem „Abrahamischen Lauber-Hütt", Wien 1828, II. p. 29: „Die bestrafte Herodias oder Gott zahlt uns mit gleicher Münze!" „Diese Herodias wußte so schön zu tantzen, daß sie endlich Joanni den Kopf abgesprungen. Aber eine kleine Geduld, meine üppige Prinzessin! Wie du dich gegen Gott und den Seinen verhalten, so wird dich auch Gott bezahlen. Wart nur ein wenig, jetzt hast du mit dem Tantzen und deinen Füßen Joanni das Haupt genommen, schaue, du wirst bald müssen den Kehraus tantzen und mit gleicher Münz bezahlt werden: *Parem scit reddere vocem.* Nicephorus Callistos schreibt: daß einmal diese Prinzeß seye über einen gefrornen Fluß gangen, auf dem Eyſs, und, weiß nit, mit denen Füßen etwas gestrauchelt, so seye das Eys gebrochen, sie in das Wasser gefallen, doch mit dem Kopff noch heraus, weil sie aber ihre boshafte tantzenden Füße bewegte, hat ihr das scharfe Eyſs den Kopf wurz vom Leib abgeschnitten. Da hasts Herodias! beklag dich dessen!

1) Über die mythische Auffassung des dem Gewitter vorantanzenden Wirbelwindes und des nachtosenden Sturmes als eines Verfolgers vergl. Heutigen Volksgl. u. s. w. oben p. 18. u. Ursp. d. Myth. p. 8. Anm. Über die erwähnte Anschauung des Lukrez oben p. 263.



Hast du Joanni das Haupt genommen, hat Gott dir auch dasselbige genommen; hast du mit denen Füßen dem anderen das Leben geraubt, hast du gleicherweifs wiederum durch die Füß das Leben verloren: *poena Talionis*, mit was Maaß du ausgemessen, ist dir wieder gemessen worden." Man sieht, mit welcher anschaulichen Lebendigkeit sich Abraham a Sancta Clara die Sache ausmalt und gläubig dem Nicephorus horcht, der da sagt (C. XXII.): *Furibunda sedenim, et adultera, incestaque adeo illa, quae quidem Herodis habebatur, revera autem Philippi erat conjunx, vita longius acta, quum prius filiam et saltatricem acerbo fato sublatam vidisset, deinde ipsa quoque decessit: — — Filiae autem ejus (dignum enim est, qui memoriae commendetur) talis fuit obitus. Eundum ei quopiam brumali tempore erat, et fluvius trajiciendus: qui quum glacie constrictus coagmentatusque esset, pedes eum transibat. Glacie autem rupta (idque non sine Dei numine) demergitur illa statim capite tenus: et inferioribus corporis partibus lasciviens, molliusque se movens saltat, non in terra, sed in undis: caput vero frigore et glacie concretum, deinde etiam convulneratum, et a reliquo corpore, non ferro, sed glaciei crustis resectum, in glacie ipsa saltationem letalem exhibet: spectaculoque eo omnibus praebito scelestum hoc caput in memoriam ea quae fecerat spectantibus revocat.* Ich habe beide Berichte nebeneinander gegeben, da sie deutlich zeigen, wie nicht bloß das Volk, sondern auch die Geistlichkeit im Mittelalter mitarbeitete an der Schöpfung neuer mythischer Massen, nur von einem christlichen Ausgangspunkte aus. Natürlich that sie dies, meist mehr vom historischen Standpunkt aus den Stoff weiterspinnend, da es ihr mehr auf eine moralische Nutzanwendung ankam, während das Volk mehr die andere Seite kultivierte, nämlich die ihm sonst unverständlichen Naturerscheinungen sich im Anschluß an die seine Phantasie erfüllenden Bilder klar zu legen, s. oben Heutiger Volksgl. p. 4 ff.

XXXVIII.

Der Weihnachtsbaum.

Auch ein Stück Prähistorie in christlicher Form.

1881.*)

In der Berliner Anthropologischen Gesellschaft kam jüngst die Rede auf das primitive Widderhorn, den Schofar, dessen Töne noch heutzutage in den Synagogen, namentlich beim Neujahrsfest, erschallen, und man ward sich dabei bewußt, daß in der Anwendung desselben in seiner prinzipiell rohen Form sich die Jahrtausende hindurch noch ein Stück Prähistorie erhalten habe, welches in die alte Nomadenzeit der Israeliten hinaufreicht. Ähnliches gilt von unserm Weihnachtsbaum.

In dem Weihnachtsbaum lebt nämlich höchst bedeutsam ein Stück des alten Baumkultus fort, dem die Germanen zur Heidenzeit ergeben und den nach Einführung des Christentums auszurotten viele Kapitularbeschlüsse und die strengsten Strafen nötig gewesen sind. Den Bäumen — namentlich alten, Generationen der Menschen überdauernden — schien etwas Göttliches innezuwohnen. Es ist nicht bloß ein vereinzeltes Faktum, daß der berühmten Eiche zu Dodona bei den Griechen, sowie der nordischen Esche Ygdrasil, in Deutschland die Donnereiche zu Geismar, d. h. ein dem Donar geheiligter Baum, zur Seite tritt, welche s. Z. Bonifacius fällte: die Verehrung von Bäumen war ganz allgemein deutsch; man zündete Fackeln und Kerzen bei ihnen an

*) Der „Bär," Berl. Blätter f. vaterl. Gesch. 1881. p. 197. [Vergl. Schwartz Der (rote) Sonnenphallos der Urzeit, Berl. Zeitschr. f. Ethn. 1874 p. 180 (oben p. 292. 297) und Zur indogerm. Mythologie I. Der himmlische Lichtbaum in Sage und Kultus. Berl. Zeitschr. f. Ethn. 1881. p. 139 ff. cf. auch einen dem obigen analogen Aufsatz im Sonntagsblatt des Posener Tageblatts Weihnachten 1881.]

und übte namentlich allerlei abergläubische Wahrsagerei daselbst. Ebenso richtete man bei feierlichen Anlässen in den Niederlassungen selbst hohe Bäume auf, schmückte und umtanzte sie; die Lichter fehlten oft auch hier nicht bei abendlicher Festversammlung und dergl. mehr.[1]) Besonders war es die Frühlings- und Hochsommer-, dann auch die Erntezeit oder, genauer gesprochen, die verschiedenen Zeiten der Sonnenwenden, an die sich solche Baumfestlichkeiten schlossen; dem Maibaum der Pfingstzeit, wie er besonders in Mitteldeutschland noch üblich, stellt sich in anderen Gegenden zur Seite der Johannisbaum und der Hakel- oder Ernte-Mai. In diesen Kreis gehört nun auch die Weihnachtstanne mit ihren Lichtern recht eigentlich, trotzdem die christliche Kirche zeitweise versucht hat, sie mit ihren Äpfeln und ihrem Schmuck in einer Deutung als Adamsbaum in ihre Kreise zu ziehen; ja es ergeben sich für die geschmückte Tanne, welche gleichsam den Mittelpunkt der Familienfeier des Weihnachtsfestes bildet, in bezug auf den Ursprung dieses Gebrauchs noch weitere höchst interessante Perspektiven.

Die meisten Gebräuche nämlich, wie sie sich noch für die Zeit von Weihnachten bis Groß-Neujahr (6. Januar) auf dem Lande erhalten haben, aber vereinzelt auch noch in die Städte hineinreichen, charakterisieren sich noch als Überreste der Feier, welche unsere heidnischen Vorfahren einst zu dieser Zeit als der Zeit der Winter-Sonnenwende begingen, im freudigen Gefühl des wieder zunehmenden himmlischen Lichts und in Hoffnung auf die bessere Zeit, die dasselbe nach dem bösen, trüben Winter im Frühling wieder für die Erde bringen werde.[2]) Das Wintersonnenfest mit den wieder wachsenden Tagen war

1) Die noch heute zu feierlichen Empfängen errichteten beflaggten und bekränzten Mastbäume haben sich wahrscheinlich auch aus jenen Gebräuchen entwickelt.

2) Zu solchen Gebräuchen gehört auf dem Lande u. a. ein gewisses Heilighalten der Zeit von Weihnachten bis Großneujahr, der sogenannten Zwölften, sowie das Beobachten gewisser Speisegesetze selbst noch in vielen Familien Berlins zu dieser Zeit, z. B. der übliche Genuß von Grünkohl am ersten Weihnachtsfeiertage, von Karpfen und Mohnpihlen am Sylvesterabend, daneben das Enthalten von Hülsenfrüchten, wie Erbsen und Linsen, und dergl. mehr.

gleichsam, und das spricht sich in vielem Aberglauben direkt aus, ein Vorfrühlingsfest und reihte sich so mit dem Weihnachtsbaum, wie mit dem sogen. „Beschenken" der Bäume am Weihnachts- oder Neujahrsabend[1]) nicht bloß den erwähnten Baumfesten mit ihren Beziehungen auf die verschiedenen Phasen des Sonnenlaufs an, sondern eröffnete gewissermaßen geradezu den Cyklus derselben, wie auch der Tannenbaum mit seinem Immergrün noch besonders sichtlich die Verheißung einer besseren Zukunft für die Natur bei der bösen Winterzeit an sich zu tragen schien.

Was aber der Gebrauch so aus der alten Heidenzeit festgehalten, daran knüpft die Sage noch stellenweise mit allerhand mythischen Bildern an. War überhaupt jene Zeit eine geheimnisvolle, wo die Götter des neuen Jahres sich wieder der Erde zu nähern und ihren Umzug zu halten schienen und allerhand Wunder geschehen sollten, so erstreckten sich derartige angeblich auch besonders auf die Baumwelt. Bei den Nord-Germanen auf Island heißt es so von dem Vogelbeerbaum, von dem auch sonst in Norwegen und Schweden manche Sage aus der Heidenzeit umging, die ihn u. a. mit dem Gott Thor in Verbindung brachte, wie man ihn auch jetzt noch dort den heiligen Baum nennt, „daß man früher in der Weihnachtsnacht alle seine Zweige mit brennenden Lichtern besetzt gefunden habe, welche nicht erloschen seien, mochte der Wind auch noch so stark wehen." Maurer, der dies in seinen isländischen Sagen berichtet, macht dazu die Bemerkung, „derselbe erscheint also geradezu als das Vorbild des Christbaums, welchen wir künstlich erst aufzuputzen pflegen." — In Deutschland läßt der Aberglaube weiter stellenweise in der Christnacht die Äpfelbäume blühen und sofort auch reife Früchte tragen, auch könne man — vorausgesetzt natürlich bei alledem, daß man ein Sonntagskind sei, — wenn man sich dann unter einen Apfelbaum stelle, den Himmel offen sehen. Daß man endlich dann die Bäume selbst beschenkt und anbindet, daß sie Frucht tragen, ist schon erwähnt.

1) Darunter versteht man namentlich den weitverbreiteten Gebrauch, die Bäume an diesen Tagen mit Strohseilen zu umwinden, um ihre Fruchtbarkeit zu mehren.

Gewinnt so der dem Weihnachtsbaum mit seinen Lichtern nnd Äpfeln zu grunde liegende heidnische Gebranch allerhand weitere Anknüpfungen sagenhafter Art, so zeigt nns die vergleichende Mythologie, daß wir es überhaupt hierbei, wie bei dem ganzen in seinen Erscheinungen so wnnderbaren Banmknltus mit den traditionellen Überresten einer höchst eigentümlichen Vorstellnng der Urzeit und daran sich schließenden Art von Kultus zu thun haben. Es ergiebt sich nämlich, wie ich an anderer Stelle eingehend bewiesen[1]), als ein prähistorischer alter Glanbe, der nicht bloß die Arier, sondern auch die Semiten der Urzeit nmfaßt hat, eine Vorstellnng, nach der man in dem täglich, zunächst wie eine Lichtsäule anfsteigenden und sich dann über die Welt ausbreitenden und durch die Wolken verästenden Sonnenlicht, einen wnnderbaren himmlischen Lichtbaum erblickte, der vormittags anfsteige und nachmittags sich wieder in sich gleichsam zurückziehe. Der Talmud bietet uns noch das einfache Bild, wenn er bei der Morgenröte an eine aufsteigende und sich dnrch die Wolken verästende Palme denkt, im Gegensatz zur Lichtsäule des Mondes, welche säulenartig aufsteige! Dem entsprechend redet anch Rückert noch von der Sonne goldenem Baum, der im Blauen unbegrenzt blüht, und volkstümlich wird dies Bild reprodnciert, wenn es in einem kleinrussischen Volksrätsel heißt: „Es steht ein Baum in jedem Dorfe, in jeder Hütte wird er sichtbar;“ und die Anflösung ist: „Die Sonne und ihr Licht.“ An diese alte Glaubensvorstellnng himmlischer Lichtbänme knüpfte nnn in der Urzeit Mythns und Kultus in den verschiedensten Formen an nnd übertrug dann wie stets allmählich in der Tradition die Bilder und die daran sich schließende Verehrung vom Himmel auf die Erde und auf gewisse irdische Snbstitute. Schimmert dieser Hintergrund überall in den reicher entwickelten Vorstellnngen von den heiligen Bäumen hindurch, wie sie Inder und Perser, Griechen und Dentsche in reichster Fülle mythisch ausgestattet uns zeigen, so reflektiert er ebenso in dem bei denselben Völkern bezeugten ur-

1) Die vorher p. 464. Anm. citierten Abhandlungen „Über den (roten) Sonnenphallus“ und „den himmlischen Lichtbaum n. s. w.“

alten ländlichen Baumkultus, sowie in der Errichtung und Ausschmückung von Bäumen und dergl. zu heiligen Zeiten oder besonderen Zwecken. Neben hochragenden, weitverzweigten Bäumen galten immergrüne als besonders geeignete Substitute oder, wenn man die Himmelskörper (namentlich auch die goldenen Sterne) als Früchte mit dem himmlischen Lichtbaum in Verbindung brachte, unter anderen auch gewisse Fruchtbäume, besonders Apfelbäume. Entsprechend ähnlichen Gebräuchen nun, die über das Abend- wie Morgenland gehen, in denen man in der Urzeit, was im Himmel vorzugehen schien, auf Erden nachahmte, zeigt uns der deutsche Volksgebrauch also in dem sog. Weihnachtsbaum, wie in den geschmückten Mai- und Johannisbäumen die irdischen Substitute des alten Sonnenbaums, zu dem der Naturmensch einst in Staunen aufblickte, und den er verehrte, und speciell war der zur Wintersonnenwende aufgerichtete und gefeierte Tannenbaum (unser jetziger Weihnachtsbaum) recht eigentlich das Symbol des dann wieder aufsteigenden und neu erblühenden Lichtbaums dort oben am Himmel!

Erschien er aber unseren heidnischen Vorfahren so als ein Unterpfand der Verheißung einer Wiederkehr einer besseren Jahreszeit nach der Not des Winters, so ist es fürwahr eine eigentümliche Fügung, daß er, von Geschlecht zu Geschlecht im Gebrauch festgehalten, nicht bloß wie so manches andere die Jahrtausende überdauert hat, sondern, gleichsam im Geiste christlich-deutschen Volkslebens wiedergeboren, jetzt unter dem Glanze der Weihnachtskerzen als ein anderer Lichtbaum an das ewige Licht mahnen soll, von dem es im Liede heißt:

Das ewige Licht geht da herein,
Giebt der Welt einen neuen Schein.
Es leucht wohl mitten in der Nacht
Und uns des Lichtes Kinder macht.
Kyrieleis.

XXXIX.

Über das *μῶλυ* des Homer.*)

Vom Standpunkt prähistorischer Mythologie aus.

I. Das Unzureichende der Interpretation allein aus dem Homer.

Böten die Sagen des Altertums nichts Analoges von geheimnisvollen Zauberkräutern, so könnte man die Erzählung von dem *μῶλυ*, welches Hermes dem Odysseus giebt, als ein Spiel der Phantasie fassen, ebensowie das Verwandeln der Menschen in Wölfe, Löwen und Eber von seiten der bösen Hexe, der Circe. Die Interpretation böte dann weiter nicht viel Schwierigkeit; selbst daß der Name der Pflanze, die in so bedeutsamer Weise der Gott giebt, himmlischen Ursprungs sein sollte (*μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί*), dürfte nicht besondere Verlegenheit schaffen. Aber in betreff des

χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
(ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται)

versagt eine aus Homer allein schöpfende Interpretation vollständig.

Sehen wir, wie selbst ein Nitsch sich erfolglos windet (und die neueren Interpreten schweigen oder sind nicht eben weiter gekommen): „*χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν*," sagt er, „heißt das, es ist schwierig oder es ist bedenklich, gefahrvoll, wie z. B. XI. 156? Die sparsam erscheinende Lesart *ἴσασι* für *δύνανται* wäre nur der ersten Erklärung günstig; diese würde aber erst dann zulässig sein, wenn *ὀρύσσειν*, wie der Schol. Q. will, zugleich das Finden

---

*) Obiger Aufsatz wurde schon im Jahre 1880 verfaßt, doch sein Abdruck durch Zufall verspätet. cf. Berliner Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 1882 p. 133.

enthielte, und zwar indem es der Kunstausdruck für das Suchen und Sammeln wirksamer Kräuter wäre. Da sich das nicht nachweisen läßt, muß die andere Erklärung gelten: *φασὶ δὲ αὐτο ἑλκόμενον τῷ τέλει τῆς ῥίζης* (durch die Wirkung der Wurzel) *θάνατον ἐπιφέρειν τῷ ἀνασπῶντι.* Unmöglich kann der Dichter die bloße Schwierigkeit meinen, welche das Ziehen aus der Erde habe."

Nitsch kann man daraus keinen Vorwurf machen, er schrieb i. J. 1840, wo die mythologisch-ethnologischen Studien noch in den Anfängen lagen; wenn aber heute nach 40 Jahren einzelne klassische Philologen noch immer einen Zaun um das klassische Altertum ziehen und nicht sehen wollen, was alles jenseits sich entwickelt hat und sich ihnen oft zur Erklärung bietet, wo sie nach ihrem Standpunkt ratlos stehen, dann ist es Pflicht der Wissenschaft, eine solche Schranke einzureißen, damit der Blick sich weite und in der Vergleichung analoger Dinge im einzelnen erkenne, was eigentlich vorliegt. Denn was wird dem Leser des Homer mit einer Interpretation wie der obigen zugemutet! Es steht deutlich im Text: „Es ist schwierig oder gefährlich den Menschen die Wurzel zu graben", — das soll es aber „unmöglich" heißen können, und deshalb wird der geistreiche Einfall des Scholiasten substituiert *φασὶ δὲ αὐτὸ ἑλκόμενον τῷ τέλει τῆς ῥίζης θάνατον ἐπιφέρειν τῷ ἀνασπῶντι.* Möglich, wie wir sehen werden, daß der Scholiast auf richtigem Wege war, aber durch den rationalistischen Zusatz *τῷ τέλει τῆς ῥίζης* verdirbt er vollständig, was er beibringt, denn nun kommt es doch fast darauf hinaus, es sei eine Art Giftpflanze, so giftig, daß sie dem, der sie anrührt, den Tod bringt. Man kann zwar nicht wissen, was manchen befriedigt, deutete doch ein Eustathius das *μῶλυ* allegorisch als *παιδεία,* und Neuere citieren dies beistimmend oder ohne Protest; allgemeine Befriedigung dürfte aber die obige Erklärung der charakteristischen Eigentümlichkeit des *μῶλυ* schwerlich erregen, zumal der Ausdruck *χαλεπόν* für „todbringend" so ohne weiteres doch auch eigentümlich und, selbst wenn man über die Bedenken fortsähe, denn doch das *θεοὶ δὲ πάντα δύνανται* oder *ἴσασι* dem gegenüber erst recht auffallend wäre. Gehen wir deshalb über Homer hinaus, vielleicht bietet, was sich sonst Analoges im klassischen Altertum findet, einen breiteren sagenhaften

Hintergrund, der uns ein geeigneteres Verständnis der an sich unklaren Stelle bringt, die eben nur von jenem aus, als einem der homerischen Zeit bekannten, in ihrer knappen Prägnanz von den Zuhörern des Sängers richtig verstanden wurde. Vielleicht gilt auch hier Ähnliches, wie es Bergk in seiner „Griechischen Litteraturgeschichte“ p. 348 u. a. bei Erwähnung des Beiworts „schnellfüßig“ für Achill ausspricht, wenn er sagt: „Wenn Homer den Achilles unter allen Heroen durch das Beiwort schnellfüßig auszeichnet, so gab dazu die homerische Dichtung keinen Anlaß; man sieht, Homer hat dieses charakteristische Beiwort von früheren Dichtern überkommen“ oder, wie ich in einem dahinschlagenden Aufsatz bei Fleckeisen nachzuweisen gesucht, „aus den in der Heimat umgehenden und dann an die kleinasiatische Küste übertragenen Sagen resp. Mythen von dem Helden.“[1])

II. Die breitere volkstümliche Basis des betr. mythischen Elements mit den weiteren Analogieen.

Sehen wir uns nun außerhalb des Homer um, so dürfte zunächst in Beziehung zu dem *μῶλυ* auf der Circeinsel eine ähnliche zauberhaft averruncierende Wurzel in der Minos-Sage treten, welche dort allgemein *Κιρκαία ῥίζα* genannt wird. Apollodor III. 15, 1 erwähnt sie. *Πρόκριν*, heißt es daselbst, *Κέφαλος ἔγημεν. ἡ δὲ λαβοῦσα χρυσοῦν στέφανον Πτελέοντι συνευνάζεται, καὶ φωραθεῖσα ὑπὸ Κεφάλου πρὸς Μίνωα φεύγει. ὁ δὲ αὐτῆς ἐρᾷ καὶ πείθει συνελθεῖν. εἰ δέ γε συνέλθοι γυνὴ Μίνωι, ἀδύνατον ἦν αὐτὴν σωθῆναι. Πασιφάη γὰρ, ἐπειδὴ πολλαῖς Μίνως συνηυνάζετο γυναιξὶν, ἐφαρμάκευσεν αὐτὸν, καὶ ὁπότε ἄλλῃ συνηυνάζετο, εἰς τὰ ἄρθρα ἐφίει θηρία* (nach Antonin. Liber. *οὔρεσκεν* Schlangen u. dergl.). *καὶ οὕτως ἀπώλλυντο. ἔχοντος οὖν αὐτοῦ κύνα ταχὺν ἀκόντιόν τε ἰθυβόλον, ἐπὶ τούτοις Πρόκρις δοῦσα τὴν Κιρκαίαν πιεῖν ῥίζαν πρὸς τὸ μηδὲν βλάψαι συνηυνάζετο.*

Über die Entstehung des *μῶλυ* selbst gab es nach Eustathius

---

1) Oben p. 449. Vergl. auch Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin 1877. p. 70 ff. und 347 ff.

ferner eine eigentümliche Sage. *Ἀλέξανδρος ὁ Πάφιος μυθολογεῖ, Πικόλοον ἕνα τῶν Γιγάντων φυγόντα τὸν κατὰ Διὸς πόλεμον τὴν τῆς Κίρκης νῆσον καταλαβεῖν καὶ πειρᾶσθαι ἐκβαλεῖν αὐτὴν, τὸν πατέρα δὲ Ἥλιον ὑπερασπίζοντα τῆς θυγατρὸς ἀνελεῖν αὐτὸν, καὶ τοῦ αἵματος ῥυέντος εἰς γῆν φῦναι βοτάνην, καὶ κληθῆναι αὐτὴν μῶλυ διὰ τὸν μῶλον ἤτοι πόλεμον, ἐν ᾧ ἔπεσεν ὁ ῥηθεὶς Γίγας.* cf. Ptolem. Heph. IV.

Betrachten wir beide Mythen etwas genauer. Die *Κιρκαία ῥίζα* ist nicht bloß dem *μῶλυ* in der den Zauber abwehrenden Wirkung im allgemeinen identisch, sondern wir haben geradezu hier noch weitere Analogieen, nämlich zwei Sonnentöchter, *Κίρκη* und *Πασιφάη*, von denen die eine ihre Zauberkraft anwendet, den Odysseus mit seinen Gefährten, die andere den Samen des Minos in „Tiere" zu verwandeln, und dagegen hilft speciell das *μῶλυ*, wie die *Κιρκαία ῥίζα*.[1]) Erscheint beides so als zwei Spielarten desselben mythischen Urelements in verschieden entfalteten Sagen, die sich beide um eine Sonnentochter drehen, so wächst nach der Sage des Alexander bei Eustathius nicht bloß das *μῶλυ*, wie bei Homer, auf der Sonneninsel und kommt zur Geltung im Kampfe mit der Sonnentochter, als Odysseus in einen solchen mit ihr eintritt, sondern es ist überhaupt auch bei einem solchen Kampfe mit einem sie bedrohenden Giganten erst (aus dessen Blut) entstanden. Alles dies kennzeichnet die betreffende Pflanze in speciellster Weise als eine in himmlischer Scenerie

1) [Die Verwandlung des Samens in Tiere, Schlangen u. dergl., wie es beim Minos heißt, erklärt sich nur, indem man grobsinnlich im Gewitter dort oben den Aktus der Vermischung des Sturmes (oder überhaupt des Gewitterwesens) in der kolossalsten Weise mit einem weiblichen Wolkenwesen, z. B. der Windsbraut, vor sich gehend dachte, wie Hesiod z. B. auch den Uranos in ebenso großartigem Bilde die Erde umarmen läßt. Wenn bei des Uranos dann folgender Entmannung aus den fallenden Blutstropfen u. a. die schlangenumflatterten Erinnyen sowie die schlangenfüßigen Giganten entstehen, wie bei der Vermählung des Hephäst mit der Athene aus seinem fallenden Samen der schlangenfüßige Kekrops, was alles die Schlangenblitze in das Bild hineinzieht, so liegt davon die Vorstellung nicht so fern, daß auch der vergossene Same des Minos sich selbst in Schlangen durch irgendwelche Verhexung verwandelt haben sollte. Über die Vermählung von Sturm und Windsbraut im Gewitter s. Heutiger Volksgl., über das Übrige Urspr. d. Myth.]

sich entfaltende, d. h. ursprünglich selbst himmlische, wie Eustathius sie anch eigentlich, wenngleich unbewußt, faßt, wenn er sagt: *οὐ λέγει δὲ ὁ ποιητὴς καὶ πῶς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι το μῶλυ, ἐπειδὴ ἄγνωστόν ἐστιν αὐτοῖς*, und damit rückt sie in den Kreis der himmlischen Zauberkräuter ein, von denen die Sagen melden, und vergleicht sich z. B. auf griechischem Boden dem Zauberkraut, welches im Kampf mit den Giganten wuchs und diese schützen sollte, welches Zeus aber (in der Gewitternacht) dann ausschnitt[1]); oder dem Narkissos in der Persephone-Sage, der am Himmel im Gewitter erblühte und mit seinen hundert Dolden den Himmel und die Erde sowie das weite Meer mit seinem benehmenden Duft (nämlich dem der Gewitterschwüle) erfüllte (cf. Urspr. d. Myth. 171). Führen diese Spuren aber auf die sogen. Windwurzel oder die Blnme zurück, welche indogermanischer Volksglaube im Gewitter in den Wolken aufblühend wähnte, und deren Wnrzeln dann u. a. die Blitzesfäden sind, die sog. Springwurzel, die Mandragora u. s. w., wovon ich im II. Teil der „Poet. Naturansch." p. 22 ff. nnd 176 ff. des ausführlicheren gehandelt habe, (vgl. auch Gubernatis, *La Mythol. des plantes* 1878): so wird noch anf anderen Wegen diese Beziehung charakteristisch bestätigt.

Dioskorides bringt nämlich, wie schon Panzer in seinen Bayer. Sagen und Gebränchen I. p. 325 anführt, die *Κιρκαία* mit der oder dem Mandragora direkt in Verbindung: *μανδραγόρας, οἱ δὲ ἀντίμηλον, οἱ δὲ διρκαίαν, οἱ δὲ Κιρκαίαν καλοῦσιν. ἐπειδὴ δοκεῖ ἡ ῥίζα εἶναι ποιητική (οἱ δὲ ἀντιμήνιον, οἱ δὲ βομβόχυλον, οἱ δὲ μῖνον, Αἰγύπτιοι ἀπεμοὺμ, Πυθαγόρας ἀνθρωπομόρφον, Ζωροάστηρ διάμνον ἢ ἀρχίνην, προφῆται ἡμιίνους, οἱ δὲ γονογεῶνας, Ῥωμαῖοι μάλα κανίνα, οἱ δὲ μάλα τεῤῥέστρια . . .)* Ebenso sagt Plin. *hist. nat.* XXV. 13. 94.: *Mandragoram alii Circaeum vocant*, und erwähnt auch eine besonders zn berücksichtigende Sorgfalt beim Ausgraben derselben. *Cavent effossuri contrarium ventum et tribus circulis ante gladio circumscribunt; postea fodiunt ad occasum spectantes.* Wir werden

1) Auch die oben in den beiden Sägen vom Odysseus wie Minos erwähnten Tiere sind die angeblich am Himmel im Gewitter sich bekundenden.

auf diese letzteren Momente noch besonders zu sprechen kommen, die Beziehung zur Mandragora weckt zunächst die bedeutsamsten Perspektiven. Bei den Griechen galt die Mandragora zunächst sprüchwörtlich als eine Art Schlafdorn, der auch wie der (einschläfernde) Stab des Hermes aus einer Auffassung des Blitzes nur nach anderen Beziehungen hin hervorgegangen ist[1]), z. B. Plat. Rep. VI. 488c.: *μανδραγόρᾳ ἢ μέθῃ ξυμποδίσαντες*, Dem. 10, 6.: *οὐδ' ἀνεγερθῆναι δυνάμεθα ἀλλὰ μανδραγόραν πεπωκόσιν ἐοίκαμεν*, Luc. Tim. 2: *καθάπερ ὑπὸ μανδραγόρα καθεύδειν*, was unserem „wie im Todesschlaf liegend“ entspricht. Dann wurde mit der Mandragora der Alraun identificiert, wovon Grimm M. des ausführlicheren handelt; beide erscheinen menschenartig, der letztere speciell lebendig wie ein Geist. Charakteristisch wird besonders, daß er aus dem Samen eines Gehängten entstanden sein soll. Ich habe im II. Teil der Poetischen Naturanschauungen p. 40 schon eingehender von den aufgehängten Wolkenwesen, der hängenden Here, dem Marsyas, dem Hangatyr Odhin bis zur rohen Vorstellung des Galgenmännleins gehandelt, aus dessen Samen der Alraun entsteht, und als Ausgangspunkt der betr. Vorstellung die hängenden Gewitterwolken nachgewiesen, von denen sowohl in der griechischen Uranos- als in der Alraun-Sage in den roten, fallenden Blitzen Blut oder Samen zu enttäufeln schien, aus dem dann wieder neue analoge Wesen derart entstehen sollten. Tritt Samen und Blut im Uranos-Mythus auf (in dem aus dem einen die Sonnengöttin Aphrodite, aus dem anderen die melischen Nymphen, die blitztragenden Gewitterjungfrauen, entstehen), so erscheint nun in den uns interessierenden Mythen nur immer je eines mythisch verwendet. Die *Κιρκαία ῥίζα* entsteht aus dem Blut des Riesen Pikoloos, während die Mandragora aus dem Samen des Galgenmännleins. Wie letztere sich auch mit der Springwurzel berührt, ist es eigentümlich, daß auch der Name des Giganten Pikoloos, aus dem das *μῶλυ* entsteht, an den Pikus erinnert, der, nach römischem Aberglauben, wenn sein Nest zugespundet, die

1) Poet. Naturansch. I. 43. Anm. cf. Kuhn, Herabk. des Feuers p. 238, Hahn, Sagwissensch. Studien p. 528 ff.

geheimnisvolle Zauberwurzel holt, welche den Zugang öffnet; eine Scenerie, deren plastischen Ursprung ich an dem himmlischen Lichtbaum und dem im Gewitter angebl. verstopften runden Sonnennest, sowie in der Wiederöffnung desselben mittelst der Blitzwurzel im „Ursprung der römischen Gründungs- und Stammsage" nachgewiesen habe.[1])

Doch lassen wir dies letztere fallen, die Bezüge herüber und hinüber zwischen jenen altmythischen Pflanzen und Wurzeln sind charakteristisch genug und mehren sich noch in bedeutsamer Weise. Sehen wir uns nämlich, nachdem beim Circaeum schon auf die besonders zu beachtende Sorgfalt beim Graben derselben hingewiesen worden, das Graben der mythischen Mandragora-Alraun näher an. Grimm sagt p. 1154: „Beim Ausgraben ächzt und schreit sie so entsetzlich, daß der Grabende davon sterben muß. Man soll also Freitags vor Sonnenaufgang, nachdem die Ohren mit Baumwolle oder Wachs verstopft sind, einen ganz schwarzen Hund, an dem kein weißes Härchen sei, mitnehmen, drei Kreuze über die Alraun machen und ringsherum graben (das ist das *circumscribere* des Plinius, worauf schon Grimm hinweist), so daß die Wurzel nur noch an dünnen Fasern hängt. Dann werden diese mit einer Schnur an den Schwanz des Hundes gebunden, dem Hund ein Stück Brot gezeigt und eiligst weggelaufen. Der Hund, nach dem Brote gierig, folgt und zieht die Wurzel heraus, fällt aber, von ihrem ächzenden Wehruf getroffen, tot hin. Hierauf wird die Wurzel aufgehoben u. s. w." Grimm reiht hieran die schon oben citirte Stelle über das Ausgraben des Circaeum und zwei Verse des Columella 10, 19 von der Mandragora:

Quamvis semihominis vesano gramine foeta
Mandragorae pariat flores, moestamque cicutam;

wobei er nebenbei an das *semihominis mandragorae* als an die Sage von der Menschenartigkeit der Pflanze erinnert, deren Form man dann in irdischen Substituten derselben in gespreizt auseinandergehenden Wurzeln als angeblichen Schenkeln wiederzufinden wähnte (vergl. Kuhn, „Herabk. des Feuers" p. 210, über

1) S. oben p. 418. vergl. auch den inzwischen in der Berl. Zeitschr. für Ethnol. XIII. 139. enthaltenen Aufsatz „Über den himmlischen Lichtbaum."

Analogieen aus dem Indischen). Eine angelsächsische Schilderung aus dem $^{10}/_{11}$. Jahrh. führt Grimm auch noch an, welche die Zuziehung eines Hundes beim Ausziehen bestätigt. Gerade dieses Moment ist aber wichtig, weil es wie das Ächzen der Pflanze und der todbringende Charakter das echt Mythische neben der christlichen Zuthat vom Kreuzeschlagen u. s. w. ist. Wir haben es nämlich, das möchte ich doch für die meisten dieser Dinge ein für allemal hierbei hervorheben, doch eben nur mit einer Tradition zu thun, während in Wirklichkeit nie etwas Ähnliches stattgefunden haben kann, und um so bedeutsamer wird es da, daß wir ganz dieselbe Geschichte von einer wunderbaren mythischen Pflanze aus einem Bericht des ersten Jahrhunderts über eine in Judäa herrschende Sage hören. Josephus sagt nämlich im VII. Buch seines „Jüdischen Kriegs“ C. 6, 3, in der Stadt Baaras wachse eine Pflanze, die ebenso heiße. *αὔτη φλογὶ μὲν τὴν χροίαν ἔοικε περὶ δὲ τὰς ἑσπέρας σέλας ἀποστράπτουσα τοῖς ἐπιοῦσι καὶ βουλομένοις αὐτὴν λαβεῖν οὐκ ἔστιν εὐχείρωτος, ἀλλ᾽ ὑποφεύγει, καὶ οὐ πρότερον ἵσταται πρὶν ἄν τις οὖρον γυναικὸς ἢ τὸ ἔμμηνον αἷμα χέῃ κατ᾽ αὐτῆς· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τότε τοῖς ἁψαμένοις πρόδηλός ἐστι θάνατος, εἰ μὴ τύχοι τις αὐτὴν ἐκείνην ἐπενεγκάμενος τὴν ῥίζαν ἐκ τῆς χειρὸς ἀπηρτημένην. ἁλίσκεται δὲ καὶ καθ᾽ ἕτερον τρόπον ἀκινδύνως, ὅς ἐστι τοιόσδε. κύκλῳ πᾶσαν αὐτὴν περιορύσσουσιν, ὡς εἶναι τὸ κρυπτόμενον τῆς ῥίζης βραχύτατον, εἶτ᾽ αὐτῆς ἀποδοῦσι κύνα, κἀκείνου τῷ δήσαντι συνακολουθεῖν ὁρμήσαντος ἡ μὲν ἀνασπᾶται ῥᾳδίως, θνήσκει δὲ εὐθὺς ὁ κύων ὥσπερ ἀντιδοθεὶς τοῦ μέλλοντος τὴν βοτάνην ἀναιρήσεσθαι· φόβος γὰρ οὐδεὶς τοῖς μετὰ ταῦτα λαμβάνουσιν. ἔστι δὲ μετὰ τοσούτων κινδύνων διὰ μίαν ἰσχὺν περισπούδαστος· τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια (ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα) τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας, αὕτη ταχέως ἐξελαύνει, κἂν προσενεχθῇ μόνον τοῖς νοσοῦσι.* Ähnlich ist, was Älian dann weiter *Variae hist.* 14, 27 von der Aglaophotis erzählt. *Ὄνομα φυτοῦ κυνόσπαστος, καλεῖται δὲ ἄρα καὶ ἀγλαοφῶτις ἡ αὐτή, ὃ μεθ᾽ ἡμέραν μὲν ἐν τοῖς ἄλλοις διαλέληθεν καὶ οὐκ ἔστι πάντῃ σύνοπτον, νύκτωρ δὲ ἐκφαίνεται καὶ διαπρέπει ὡς ἀστήρ· φλογώδης γάρ ἐστι καὶ ἔοικε πυρί. — Οὐκοῦν σημεῖόν τι ταῖς ῥίζαις*

παραπήξαντες αὐτῆς ἀπαλλάττονται, οὔτε τὴν χρόαν ἔχοντες μεθ' ἡμέραν, εἰ μὴ τοῦτο δρᾶσαι ἐμνημόνευσαν, οὔτε μὴν τὸ εἶδος. Παρελθούσης δὲ τῆς νυκτὸς ἥκουσι καὶ θεασάμενοι τὸ σημεῖον, ὅπερ οὖν κατέλιπον, καὶ γνωρίσαντες ἔχουσι συμβαλεῖν, ὅτι ἄρα τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν, οὗ καὶ δέονται, ἐπεί τοί γε ἄλλως ὅμοιόν ἐστι τοῖς παρεστῶσι καὶ οὐδὲ ὀλίγον διαλλάττει αὐτῶν· οὐκ ἀνασπάσουσι δὲ αὐτοὶ τὸ φυτὸν τόδε, ἢ οὐ χαιρήσουσι πάντως· οὐκοῦν οὔτε περισκάπτει τις, οὔτε ἀνασπᾷ· ἐπεὶ καί, φασί, τὸν πρώτιστον ὑπ' ἀπειρίας τῆς κατ' αὐτοῦ φύσεως προςαψάμενον οὐκ εἰς μακρὰν ἀπώλεσεν. Ἄγουσι οὖν κύνα νεανίαν ἡμερῶν ἀτροφήσαντα καὶ λιμώττοντα ἰσχυρῶς, καὶ τούτου σπάρτον ἐξάψαντες εὖ μάλα στερεὸν καὶ τῆς ἀγλαοφώτιδος τῷ κάτω στελέχει βρόχον τινά δύςλυτον προςαρτήσαντες, ὡς οἷοί τέ εἰσι μακρόθεν, εἶτα τῷ κυνὶ προτιθέασι κρέα πάμπολλα ὀπτά, κνίσσης προςβάλλοντα· ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ λιμοῦ φλεγόμενος, καὶ στρεβλούμενος ὑπὸ τῆς κνίσσης ἐπὶ τὰ προκείμενα ἔναντι κρέα καὶ ὑπ' ὀδύνης, αὐτόῤῥιζον ἀνασπᾷ τὸ φυτόν· ἐὰν δὲ ὁ ἥλιος ἴδῃ τὰς ῥίζας, ὁ κύων ἀποθνήσκει παραχρῆμα. Θάπτουσι δὲ ἐν αὐτῷ τῷ χωρίῳ αὐτὸν καὶ τινας δράσαντες ἀποῤῥήτους ἱερουργίας καὶ τιμήσαντες τοῦ κυνὸς τὸν νεκρὸν ὡς ὑπὲρ αὐτῶν τεθνεῶτος, εἶτα μέντοι προςάψασθαι τολμῶσι τοῦ φυτοῦ τοῦ προειρημένου καὶ κομίζουσι οἴκαδε. καὶ καταχρῶνται, φασὶν, εἰς πολλὰ καὶ λυσιτελῆ. Dieser Land-Aglaophoitis vergleicht Älian XIV. 24 dann eine Algen-Art, welche sich besonders im Hochsommer entfalte, ὥςπερ οὖν αἱ ἐν ῥοδωναῖς κάλυκες, und auch des Nachts einen feurigen Glanz verbreite. Durch diesen angezogen kämen dann die Seehunde und stürben τοῦ φαρμάκου τοῦ μὲν καταλούσαντος αὐτοὺς, τοῦ δὲ καταποθέντος, καὶ ἑτέρου διὰ τῶν βραγχίων αὐτοῖς εἰςθορόντος. Οἱ τοίνυν δεινότατοι τὰ τοιαῦτα ἀνιχνεύειν τοῦδε τοῦ φαρμάκου ἐκ τῶν κητῶν τῶν προειρημένων τὸ μὲν ἐκ τῶν μελῶν τῶν λοιπῶν, τὸ δὲ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρὸς φάρμακον ἀθροίζουσι· δεύτερον καὶ κακὸν τοῦτο τῆς καλουμένης χερσαίας ἀγλαοφώτιδος κτλ.

Man sieht, es ist überall derselbe Kern, nur den verschiedensten Verhältnissen angepaßt und phantasievoll ausgeführt, mögen es z. B. gewöhnliche oder Seehunde sein, denen die betr. Pflanze den Tod bringen soll.[1]) Die Beschreibung der-

1) Die resp. Hunde sind auch hier ursprünglich, gemäß der ganzen Sce-

selben speciell ist rein mythisch; sie blüht im Hochsommer, bewegt sich wie ein lebendes Wesen (ὑποφεύγει), ist schwer zu finden und zu graben, bringt sogar den Tod, wenn man sie bricht, leuchtet in der Nacht wie Feuer u. s. w. Die Übereinstimmung der Hauptelemente, welche diesen bald auf europäischem, bald auf kleinasiatischem Boden aus den verschiedensten Zeiten uns entgegentretenden Sagen zu grunde liegt, ist höchst charakteristisch, und die Beschreibung der Pflanze in den letzten Schilderungen speciell deckt sich fast wieder mit Versionen von der Springwurzel und führt auch so wieder, abgesehen von der todbringenden Wirkung der Pflanze für den, welcher sie anrührt, in allen ihren eigentümlichen Momenten auf die (namentlich zur Hochsommerzeit in der Gewitternacht) leuchtende Wolken- resp. Blitzblume mit ihren Fäden u. s. w.[1]) Je nachdem man sie auf der Wolkenwiese oder an den himmlischen Wassern sich dachte, nimmt das Bild von ihr diese oder jene Wendung, sie wird zur Aglaophotis oder Algenart u. s. w.

In den „Poetischen Naturanschauungen“ II, 24 habe ich schon auf ähnliche Bilder von der demselben Ursprung entstammenden Springwurzel hingewiesen, wie sie u. a. Kuhn nach Pröhles Harzsagen besprochen. Es ist immer wieder analoge Scenerie, wenn es von dieser daselbst heißt: „Sie leuchtete in der Hochsommerzeit in der Nacht wie ein Licht, stand nie still, sondern hüpfte beständig“ (das ist, entsprechend dem ὑποφεύγει, das ἀλλόμενον πῦρ des Blitzes, wie Nonnus z. B. von demselben redet).

Die Wirkungen sind zwar auch in letzterer Hinsicht wieder verschieden, aber immerhin solche, welche wie die der oben erwähnten Zauberpflanzen auf denselben Naturkreis zurückführen. Es sind nämlich wieder Wirkungen, welche man, wie

---

nerie, die heulenden, brüllenden Sturmestiere, die natürlich, wenn die himmlischen Wasser in das Bild hineingezogen wurden, zu Seetieren (Phoken) wurden. (Vergl. die Sage von den Seerobben des Proteus im Urspr. d. Myth. p. 124.)

1) Wenn es oben von der Mandragora hieß, sie ächze und schreie so gewaltig, daß der betreffende daran sterben müsse, so zieht dies nur den Donner noch in die Scenerie.

ich vielfach nachgewiesen habe, dem Blitz in der Entwicklung der Gewitterscenerie auch sonst mythisch zuschrieb. Wie der aufflammende Blitz dem dämonisch bösen Treiben des mit Finsternis und Wirbelwinden hereinbrechenden Unwetters entgegenzutreten nnd Rettnng zu bringen schien (noch im St. Elmsfeuer reflektiert dies ja), so sollte die Blitzblume (Baaras) die bösen Geister vertreiben. Wie der Blitz dann wieder die Wolkenberge öffnete, daß es goldig in ihnen anflenchtete, so sprangen vor der Springwurzel alle Schlösser der Welt, nnd sie öffnete den Zugang zu verborgenen Schätzen u. s. w.

Je weiter man eben in diese rohesten Formen des Aberglaubens, der, wie schon oben angedeutet, immer mehr phantasie- und geheimnisvolle Tradition gewesen, als jemals volle irdische Realisierung gehabt hat, znrücksteigt, desto mehr ziehen sich die Fäden der Vergleichnng herüber und hinüber. In der ganzen Reihe von Sagen klingen immer gewisse Momente wieder hindurch. Die überall hervortretenden Anlehnungen an die Natnr in den verschiedensten Elementen zeugen aber ebenso für die stattgehabte selbständige Entfaltung im einzelnen, wie die überall verschiedene Weiterentwickelung von verschiedenen Ausgangspnnkten der Anffassung ans es bestätigt.

Stimmt aber die Volksüberlieferung in den Momenten vor allem dann überein, daß sie die betr. Pflanzen und Wurzeln ursprünglich den Himmelserscheinungen entlehnte, dort ihre Entfaltung und Wirksamkeit, sowie die (meist tödliche) Gefahr, sich ihnen zu nähern, namentlich sie anszngraben, fand, mögen sie *μῶλυ*, *Κιρκαία ῥίζα*, Mandragora, Baaras, Aglaophotis, Springwurzel oder Irrwurzel heißen oder namenlos in den Mythen nnr als Zauberpflanze auftreten oder lokaliter in bunter Mannigfaltigkeit in irdischen Substituierungen von allerhand Pflanzen fortleben: so werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir in der Erklärung des Scholiasten zu der bekannten homerischen Stelle vom *μῶλυ*, die da, wie oben angeführt, heißt: *φασὶ δὲ αὐτὸ ἑλκόμενον τῷ τέλει τῆς ῥίζης θάνατον ἐπιφέρειν τῷ ἀνασπῶντι* das rationalistische *τῷ τέλει τῆς ῥίζης* als subjektiven Zusatz fassen nnd im übrigen das *θάνατον ἐπιφέρειν τῷ*

ἀνασπῶντι ähnlich fassen wie in den volkstümlichen Spielarten der hieherschlagenden analogen Sagenelemente, mögen diese der Form nach auch aus späteren Zeiten stammen. Jedenfalls schwebten dem Dichter wie seinen Zuhörern Vorstellungen entsprechenden Charakters vor, wenn er von der zauberhaften Blume im Sonnenwolkenlande kurzweg sagte:

χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
ἀνδράσι γὰρ θνητοῖσι. θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.

Hat gleich Homer, wie Bergk sehr richtig sagt, den elementaren Aberglauben schon in gewissem Sinne meist abgestreift, oder vermittelt er ihn menschlich-poetisch seinen Zuhörern, so hat er doch immer noch unmittelbare Fühlung mit ihm in der Tradition, und im einzelnen bricht derselbe auch noch realiter hindurch; jedenfalls ist der Dichter ohne einen solchen volkstümlichen Hintergrund schon einfach oft nicht zu verstehen.

XL.

Das Halsband der Harmonia und die Krone der Ariadne.

1881.*)

Der Mythographus II. bei Westermann Nr. 78 bringt bei Gelegenheit einer Geschichte des zauberhaften Halsbandes der Harmonia, welches allen seinen Besitzerinnen Unglück gebracht habe (*monile pulcherrimum infausti ominis, ita ut necesse esset hoc monile gestantem aerumnarum mole opprimi*), am Schluß eine Notiz, welche teils in überraschender Weise früher von mir im „Ursprung der Myth." ausgesprochene Ansichten bestätigt, teils neue höchst interessante Perspektiven für griechische wie analoge germanische Mythen eröffnet. Nachdem der eben citierte Erzähler nämlich ausgeführt, daß Harmonia unter dem bösen Verhängnis des Halsbandes — *multa adversa patiens* — selbst schließlich mit Kadmos in Drachen verwandelt sei (*in draconem conversa*), ferner Semele, ihre Tochter, das Halsband getragen und durch des Zeus Blitz umgekommen, worauf weiter sich dann mit dem betr. Schmuck das Unheil auf ihre Schwestern Ino, Agaue und Autonoë und endlich auf Iokaste, Argeia und Eriphyle erstreckt habe, an welche es nach einander als Geschenk gekommen: berichtet er über das betr. *monile* zum Schluß: *quod in fontem proiectum hodie cerni dicitur. Quod si quis attrectaverit, dicunt solem offendi et tempestatem oriri.* Das Halsband, welches der himmlische Schmied Hephaistos so wunderbar gefertigt nnd in welches er allerhand Zauber gebannt haben sollte, galt also als in eine Quelle versenkt, und es hieß, wenn es jemand zu heben versuche, so verfinstere sich die Sonne, und es entstehe Unwetter.[1])

*) Fleckeisen u. Masius, Jahrb. u. s. w. v. J. 1883. p. 115. cf. oben p. 425 Anm.

1) Der vorangehende Satz in der betr. Stelle ist offenbar korrumpiert und

In dieser abgerissenen Notiz haben wir nicht bloß einen merkwürdigen Anklang an den in das Wasser (den Rhein) versenkten Nibelungenhort, sondern noch direkt trotz der irdischen Lokalisierung einen speciellen Hinweis auf den ursprünglichen Charakter des betr. mythischen Elements überhaupt in seinem natürlichen Hintergrund am Himmel, wo eben jenes schöne, goldige Halsband, d. h., wie ich schon früher behauptet habe und nachher noch des weiteren ausführen werde, der Regenbogen (als Gürtel oder Geschmeide) in den himmlischen Wassern (den Regenwassern) plötzlich aufzutauchen schien und, wenn er sichtbar wurde, — ähnlich wie es noch von ihm bei Homer nachklingt, — als ein „prophetischer Teil" des Unwetters (des *οὐράνιον ἄχος* des Sophokles), d. h. als ein böses „verhängnisvolles" Wahrzeichen gefaßt wnrde, als ein *τέρας ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος* Il. *P.* 548. Spricht dies unsere Stelle als eine Reminiscenz gleichsam in abstrakter Form noch einfach aus, indem es nämlich kurzweg heißt, daß beim Erscheinen des Schmuckes *tempestates oriri*, — ähnlich wie andere Sagen das Eintreten eines Unwetters an die Momente von Blitz und Donner resp. der Nachahmnng dieser Erscheinungen im Gebrauch, wie wir gleich sehen werden, verknüpft erscheinen lassen, — so ergiebt sich dabei sofort für die mythenbildende Urzeit, daß in ihr jenes Halsband oder Gürtel, je nach der weitern Deutung des Gewitters und der in ihm angeblich auftretenden Personen, der Sonnenfrau, des Sturmeshelden n. s. w. auch selbst weitere lebensvollere Bedeutung und dem entsprechende Verwendung unter der verschiedensten Form der Motivierung in der sich mannigfach entwickelnden Tradition empfangen konnte.

Was nun aber zunächst das erwähnte charakteristische Moment, das „Auftreten von Unwetter" beim Rühren bezw. Auftanchen des wunderbaren, im Wasser ruhenden Halsbandes, also des Regenbogen-Halsbandes anbetrifft, so stellt sich dies in diesem Sinne als eine nene Art von Variante zu analogen primitiven Vorstellungen bei Griechen, Römern und Dentschen

---

wahrscheinlich so zu lesen: *quam* (sc. *Eriphylen*) *postea filius Alcmaeon in vindictam patris occidit et ut Orestes* (statt *Orestesque*) *furore occisa matre correptus idem monile Apollini consecravit.* Vgl. Mythogr. I. 152, namentlich aber Servius zur *Aen.* VI. 445 und sachlich Athenaeus VI. 232.



über den Modus, resp. die Möglichkeit, direkt Regen oder Unwetter zu erzeugen, falls man Wasser peitsche oder Steine in solches hineinwerfe (oder solche, z. B. im römischen Regenzauber, dem bekannten *aquaelicium*, rolle), was, wie ich nachgewiesen, ursprünglich eine Mimesis des angeblichen Peitschens der himmlischen Wasser mit der Blitzes- resp. Sturmesgeißel oder des Werfens (beziehungsweise Rollens) von Steinen im Donner sein sollte, womit, wie man meinte, dort oben Regen beziehgw. Unwetter erzielt werde, indem man ein Accidens für die *causa efficiens* nahm und nun durch Nachahmung desselben Vorgangs dasselbe Resultat zu erzielen hoffte.

An die verschiedensten Momente nämlich, die beim Gewitter in die Erscheinung treten, knüpfte der Glaube die Vorstellung von dem wunderbaren Entstehen des in der Ökonomie der Natur auch für den Naturmenschen so bedeutsamen Regens, und sagenhafte Tradition wie Gebrauch hielt „in irdischer Lokalisierung" die Sache vielfach fest. Kann ich mich gleich im allgemeinen auf die von mir an verschiedenen andern Stellen beigebrachten Ausführungen beziehen, z. B. auf die von dem Regenzauber, welchen Hexen durch „Schlagen mit Gerten in Wasserbächen" in ähnlicher Weise betreiben sollten, wie der Priester des Zeus Lykaios an der (heiligen) Quelle Hagno verfuhr, wozu sich als eine zweite mythische Kategorie dann der Aberglaube stellt, daß angeblich Unwetter entstehe, „wenn man Steine in gewisse zauberhafte Seeen werfe" und dergl. mehr[1]): so will ich doch ein paar Beispiele der letzten Art hier anführen, zumal sie, abgesehen von dem nüancierten Modus, nach welchem in unserer Sage der Regenbogen statt des Blitzes oder Donners herangezogen wird, in der Form sich fast ganz an das oben erwähnte *quod si quis (monile) attrectaverit, dicunt solem offendi et tempestates oriri* anschließen. „Wirft man Steine in die Tiefe des Wildseees," heißt es z. B., „so fängt er an zu brausen und zu tosen; der heitere Himmel trübt sich, und es entsteht ein Ungewitter mit Sturm und Hagel." Ebenso schließt eine ähnliche Sage, welche J. Grimm hierbei Myth.[2] p. 564 von einem See auf dem Berge Cavagum in Katalonien

1) Urspr. d. Myth. p. 260 ff. (vgl. 86). Poetische Naturansch. II. p. 197. Berliner Zeitschr. f. Ethnologie 1875 p. 401 ff.

aus Gervasius von Tilbury anführt, mit den Worten: *In lacum si quis aliquam lapideam aut aliam solidam proiecerit materiam, statim tamquam offensis daemonibus tempestas erumpit.* Vergl. „Poet. Naturansch.“ II. p. 110. 120. 197.

Wenn dies, wie erwähnt, ganz rohe, primitive Vorstellungen sind, in deren Kreis der Regenbogen nach der oben beigebrachten Sage nun auch zum Teil einrückt, so werden, wie gleichfalls schon angedeutet, die Beziehungen mannigfacher und reicher, je nachdem die betr. Himmelserscheinung in entwickelteren mythologischen Bildern mit himmlischen Wesen in Relation tritt. Daß aber auch hier überall als Hintergrund und Ausgangspunkt bestimmter oder unbestimmter das Gewitter erscheint, wird die folgende Zusammenstellung weiter ausführen. Hierbei muß ich aber doch noch einige Bemerkungen vorausschicken, die klar legen, wie so ich seiner Zeit überhaupt dazu kam, die betr. sagenhaften Halsbänder u. s. w. auf den Regenbogen als Schmuck der verschiedenen in Lokalsagen auftretenden Sonnengöttinnen bezw. deren Substitute zu beziehen.

J. Grimm hatte schon Myth. p. 284 das Goldgeschmeide der nordischen Göttinnen Freyja und Frigg, sowie das der Menglöd, namentlich aber das wunderbare Halsband Brîsîngamen der erstern, welches auch Thor anlegt, als er, in die Gewandung jener gekleidet, dem Thrymr behufs Wiedererlangung seines Hammers gegenübertritt, mit dem ὅρμος der Aphrodite im Hymn. ad Aphr. 88 und dem κεστὸς ἱμὰς ποικίλος bei Homer Ξ 214—218, „den sie am Busen trägt, und dessen Zauber alle Götter und Sterbliche bewältigt,“ und mit dem auch Hera sich dann schmückt, um den Zeus zu täuschen, in Beziehung gebracht. Indem er weiter noch auf ein anderes mythisches, bei Freyja wie Hera wiederkehrendes Moment, nämlich die Sage von einem „unnahbaren Gemach“ hinwies, hatte er die Parallele zwischen Hera und Aphrodite einerseits, sowie Frigg und Freyja anderseits in dieser Hinsicht mit Recht als „erwiesen“ hingestellt. Weiter ist er freilich nicht gegangen, trotzdem er in dem Kapitel vom „Regenbogen“ schon die finnische Bezeichnnng und Anschauung desselben als Gürtel der Lauma beibrachte, wie auch unsere Dichter von demselben als „Gürtel der Iris“ reden. Ich habe dann „Urspr. d. Myth.“ p. 116 ff. diese Vorstellung jenen himmlischen Halsbändern wie Goldbinden,

Gürteln u. s. w. im Anschluß an eine mir gemachte Mitteilung des Grafen Lunzi aus Zante suppeditiert, nach welcher noch heute griechischer Volksglaube den Regenbogen als „Gürtel der Mutter Gottes" bezeichnet (*ζωνάριον τῆς Παναγίας*). Die christliche Himmelsfrau ist nämlich auch bei den Griechen selbst noch mit diesem Schmuck den alten Himmelsgöttinnen, welche so oder in ähnlicher Weise ausgestattet erschienen, substituiert worden, namentlich der Aphrodite und Harmonia, dann auch der Hera, Athena und Leto, sowie endlich der Eileithyia, deren neun Ellen langer goldiger Schmuck in seinen riesenhaften Maßen ähnlich wie der der Hera mit seinen hundert Troddeln (Ξ 181) fast noch direkt an die gewaltige himmlische Scenerie erinnert. Nehmen wir doch auch im deutschen Volksglauben eine ähnliche Entwicklung wahr, indem fast überall, wo die Jungfrau Maria im Aberglauben in Beziehung zur Natur tritt, sie sich an die Gestaltungen der heidnischen Sonnenfrau anlehnt. Indem ich weiter noch das betr. mythische Element des himmlischen Regenbogengürtels resp. Geschmeides in seinen sagenhaften Niederschlägen verfolgte, erschloß sich noch eine Fülle anderer hierher einschlagender Vorstellungen, welche sich von dem rohesten Aberglauben durch die Heldensagen bis zu den entwickeltsten Göttergestaltungen nicht bloß weiblichen, sondern auch männlichen Geschlechts hinziehen und, wie sie gelegentlich immer wieder an den Naturkreis, aus dem sie entstanden, nämlich an die Sonnen= — oder wie ich jetzt noch mehr betone Gewitter= — wesen anklingen, doch in ihrer individuellen Gestaltung die größte Mannigfaltigkeit nicht bloß bei den verschiedenen indogermanischen Völkern überhaupt, sondern auch in lokaler Differenzierung innerhalb desselben Volkes zeigen.

Entwickelte sich nämlich die Vorstellung eines den himmlischen Wesen beiwohnenden Vermögens zu zaubern vor allem an den wunderbaren Wandlungen, die im Gewitter am Himmel vorzugehen schienen, so konnte, wie der Blitz als Zauberstab dabei galt, auch der Regenbogen vom Standpunkt eines Gürtels aus als das Medium gelten, an welches sich die eine oder andere zauberhafte Wandlung oder Wirkung angeblich knüpfte. So gehört hierher, wie ich schon „Urspr. d. Myth." a. a. O. ausgeführt, der primitive Aberglaube

von dem Zaubergürtel der Werwölfe, d. h. ursprünglich der heulenden Sturmeswesen, welche die Wolken zerreißen, ebensowie der von der Zauberkette oder dem Zauberring der Schwanjungfrauen, der streitbaren Valkyrien.[1]) Und wenn den letzteren die reisigen Amazonen entsprechen,[2]) so zeigen diese zwar nicht den märchenhaften Zug einer Wandlung in Schwäne und damit den bedeutsamen Ring: dafür weiß aber die Sage fast noch charakteristischer von einem wunderbaren Goldgürtel ihrer Königin zu erzählen, der das Ziel eines Zuges des Herakles war (ähnlich wie das goldene Widderfell von seiten Iasons), und um dessen Gewinnung dann (im Gewitter) die (Sturmes-) Schlachten mit den Wolkenjungfrauen geschlagen sein sollten, die mit des Herakles Zügen am Weltrande lokalisiert wurden, ebensowie, wenn Theseus den Gürtel erkämpft haben sollte, dies in Attika selbst in den dort mit den Amazonen angeblich vorgefallenen Kämpfen geschehen war. Hat der Regenbogen in letzterer Sage den Charakter eines Zaubergürtels verloren, und gilt er bloß als ein kostbares, des Kampfes wertes Geschmeide, wie auch nach nordischer Sage um den der Freyja geraubten Brîsîngamen Heimdallr mit dem Räuber Loki kämpft,[3]) so tritt die wunderbare Kraft des betr. Gürtels auch auf griechischem Boden nicht bloß bei dem erwähnten

1) Grimm (Myth. p. 1049) und Mannhardt (Germ. Myth. p. 690 ff.) haben die Sagen von dem wunderbaren Gürtel, Riemen, Halsband, Halskette, Zauberring, der von den betr. Wesen angelegt wird, dem dann auch ein einfacher Hals- oder Armring zur Seite tritt (wie ja auch der Regenbogen noch den Namen „Himmelsring“ führt), ohne freilich ihrerseits an den Regenbogen zu denken, so ausführlich behandelt, daß es sachlich auf sie zu verweisen hier genügt.

2) Auf die Identität der Amazonen mit den Valkyrien im Naturelement habe ich gleichfalls schon im „Urspr. d. Myth.“ hingewiesen. Ich trage zu dem verschiedenen dort für ihren mythischen und speciell himmlischen Charakter Beigebrachten noch nach, daß, wie sie fast an allen Weltenden mit den verschiedensten mythischen Helden in Berührung kommen, sie ebenso auch auf dem Festlande Griechenlands in der Tradition auftreten, und daß in Einzelheiten auch bei ihnen wie bei den Valkyrien eine Beziehung zum Wasser- und Feuerelement des Gewitters hindurchbricht. Wenn von den Mähnen der Rosse der Valkyrien der Tau trieft, so reiten die Amazonen auch über das Meer, das freilich ein Hellanikos dann in der Auffassung der spätern Zeit zu dem Zweck gefrieren läßt; ihre Rosse schnauben Feuer (Schol. z. Hom. Il. Γ. 189) u. s. w.

3) Wenn Loki übrigens in Freyjas sonst unzugängliches Gemach durch ein Loch in Gestalt einer Fliege hineinkriecht, so tritt dies in analoge Beziehung

Schmnck der Aphrodite, sondern auch bei einem anthropomorphischen Gegenbilde zu den Sturmeswölfen, nämlich bei den Gewitterkämpfern dem Ares ebensowie beim Thor, auch wieder in zauberhafter Weise als der eigentliche Sitz „ihrer Kraft" hervor, indem diese sich an ihn als einen sogenannten Stärkegürtel knüpfte, den sie bei ihren „himmlischen Kämpfen" zur Mehrung ihrer Kraft angeblich anlegen sollten.

In besonderer Weise und am reichsten hat sich die Wirkung jenes Schmuckes — und damit gelangen wir wieder mehr zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück — zunächst entwickelt in dem Charakter desselben als eines verhängnisvollen Horts, welcher sich von Geschlecht zu Geschlecht Streit und Tod bringend im Hause der Harmonia forterbt, in dem Stamme der Sonnenwesen, welcher seinen Ursprung der Buhlschaft der Sonnenfrau Aphrodite mit dem Sturmesgott Ares verdankt.[1]) Wie nach der oben citierten Stelle, wenn der Schmuck aus den Wassern gleichsam auftaucht, Unheil am Himmel entsteht, die Sonne sich verfinstert und Unwetter hereinbricht, so schien, mythisch gedacht, Verderben sich an seine Trägerinnen immer wieder zu heften, sobald man ihn als einen sich forterbenden Schatz der Himmlischen dort oben ansah.

Hahn hat in seinen „Sagwissenschaftlichen Studien" (Jena 1876) diesen Charakter eines verhängnisvollen Hortes, insofern er durch ein goldenes Halsband oder eine ebensolche Kette in griechischer wie deutscher Sage repräsentiert erscheint, schon genugsam herausgestellt, ohne freilich dabei an den Regenbogen zu denken. Wenn er sich verwundert, daß in der Sage selbst das verhängnisvolle Halsband und der πέπλος[2]) von Harmonia bis

zu dem von mir auch schon oben p. 254. behandelten Mythos von Odhin, der in Gestalt einer Schlange zur Gunnlöd hineinschlüpft.

1) D. h. vielleicht genauer gesprochen dem Prototyp der in der Gestalt der Eos dann gegenüber dem männlichen Helios schon freilich abstrakter und verblaßter gefaßten Morgenröte, vgl. Poet. Naturansch. I. p. 207. Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms p. 36 ff.

2) Der πέπλος geht ursprünglich auf die Wolken als Gewand. In den vorliegenden Mythen ist er nur von sekundärer Bedeutung und tritt erst in der Fortsetzung der Sage bei Alkmaion anstatt oder neben dem Halsband selbständiger ein. Daß er aber überhaupt hervortritt, bestätigt unsere Auffassung des Halsbandes und Ringes u. s. w.; denn zum Schwanenring stellt sich das Schwanen-

zum Untergang Thebens gleichsam latiert und dann erst charakteristischer wieder auftritt, so findet dieser Umstand seine Erklärung darin, daß das Verhängnis der Semele, Ino, Agaue, Autonoë u. s. w. in den Dionysoskulten sich entfaltet und dadurch andere Momente in den Vordergrund getreten sind.[1]) Zuletzt

hemd, zum Halsband der Freyja ihr Falkenhemd, und auch bei Zeus, Hera und Athene tritt in der Sage wie bei letzterer namentlich im Gebrauch ihr χιτών oder πέπλος charakteristisch, wenngleich in anderer ästhetisch entwickelterer Weise, hervor, vgl. übrigens weiter unten den bösen feurigen Peplos in der Medea-Glaukesage.

1) Hierher gehört das ganze an das Gewitter sich anschließende bakchantisch-rasende Treiben, das Zerrissenwerden, Herabstürzen einzelner Wesen u. dgl., s. „Urspr. d. Myth. u. Poet. Naturan." im Index, über Pentheus „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum" p. 49., desgl. C. Diltheys eingehende Behandlung der betr. Mythen in der Arch. Ztg. XXXI. (1873) p. 78 ff. Die Beziehung speciell des Todes der Semele zum Gewitter habe ich schon verschiedentlich berührt, namentlich bin ich, je nachdem mir unerwartete Funde dahinschlagender Naturanschauungen zum Teil selbst bei deutschen Dichtern Veranlassung gaben, in einzelnen Miscellen darauf zurückgekommen (s. p. 421. 428. 443.). J. Caesar hat in der Fleckeisenschen Zeitschr. 1881 p. 93 einige Notate gegen die betr. Miscellen gemacht. Wenn ein Beleg für das von mir in betreff des Todes der Semele gebrauchte ἠφανίσθη von ihm verlangt wird, so steht dieses im Anonymus bei Westermann Mythogr. p. 325, und über die Bedeutung des ἠφανίσθη dürfte noch einen besondern Fingerzeig geben Apollodor I. 7., wo es von Salmoneus heißt: Ζεὺς δὲ αὐτὸν κεραυνώσας τὴν κτισθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ πόλιν καὶ τοὺς οἰκήτορας ἠφάνισε πάντας. Muß ich gleich im übrigen Caesar recht geben, daß das in Klammer zu dem prägnant von mir gebrauchten „Donnerbraut" gestellte „(Pindar)" auf einem Versehen beruht (das leider dann auch auf die nächste Miscelle so wie auf den Aufsatz in der Ethnol. Zeitschr. über denselben Mythos übertragen worden,) und dafür „(Nonnus)" zu setzen ist, daß auch besser in den letzten beiden Miscellen die knappe Zusammenziehung in der Darstellung unterblieben oder wenigstens z. B. hinter „verschlungen" noch geeignet eingeschaltet wäre „bezw. verzehrt:" so ändert dies in der Sache selbst nichts. Zu den die „Wolken" haschenden, schlürfenden und verschluckenden siebenbürgischen Dämonen (vgl. Herschels „Mond als Wolkenfresser") stellt sich das πίνειν der himmlischen Geburten von seiten des Kronos, bezw. das der dicken Wolke als *gravida mater*, nämlich der Metis, von seiten des Zeus. Zu den Goetheschen Göttern, die „mit flammender Gewalt schwere Wolken aufzehren," tritt speciell die Semelesage in Parallele, zu der, wie ich jetzt hinzufüge, in sekundärer Weise sich gesellt, wenn, in bezug auf die Art des Erscheinens des Gottes, Zeus der Aigina als „Feuerflamme" naht oder in betreff der Geburt des Kindes wieder, unter eigentümlich anders ausgeführter und motivierter Scenerie, Apollon den Asklepios aus der „brennenden" Mutter reißt (καιομένης δὲ αὐτῆς ἁρπάσας τὸ

aber bricht der uralte Fluch mit dem Halsband und Gewande wieder desto bedeutsamer als Schlußakt des Geschlechts bei Polyneikes hervor, worauf es dann durch diesen auf Eriphyle und die Melampiden übergeht, um endlich, wie der Nibelungenhort, versenkt zu werden, daß er nicht mehr Unheil in der Welt anstifte. Eine Version der Sage, welche charakteristisch für die Bedeutung des Halsbandes und des Gewandes als eines besondern Familienschatzes hierbei spricht, ist fast immer übersehen worden, da die Behandlung des Stoffes bei den Tragikern in betreff des Polyneikes und Eteokles sich meist mehr nur als ein Streit um die Herrschaft entfaltet. Hellanikos berichtet aber zunächst von einer „Teilung der Schätze,“ ein Zug, der auch in der deutschen Sage oft typisch bei dem betreffenden mythischen Horte wiederkehrt, und läßt dabei Polyneikes, als er das Halsband und Gewand erhält, aus Theben ruhig weichen, um zunächst befriedigt eine andere Stadt zu gründen; ein Moment, das höchst eigentümlich die Bedeutung der betreffenden Objekte hervorhebt.[1]) Wie diese Stücke aber dann in der sich fortspinnenden Sage weiter die Veranlassung wurden, daß des Oidipus entsetzlicher Fluch sich an den Söhnen erfüllte, daß sie nämlich nach Euripides (Phoin. 68) *θηκτῷ σιδήρῳ δῶμα διέλαχον*, ist bekannt, ebenso daß dann weiter auch Amphiaraos und Alkmaion dem gefährlichen Schmuck zum Opfer fielen.[2])

βρέφος ἐκ τῆς πυρᾶς u. s. w. Apollodor III. 10. 3). In betreff meiner obigen Deutung des πίνειν sehe ich übrigens nachträglich, daß mein alter Freund J. F. Lauer, — wie er in unsern Debatten seiner Zeit im einzelnen schon eine ursprüngliche Deutung auf die Natur gelegentlich mir concedierte und noch mehr es gethan hätte, wenn er länger gelebt, — zwar nicht bei unseren Mythen, aber doch beim Zeus λαφύστιος und σπλαγχνοτόμος auch schon auf eine ähnliche Vorstellung hindeutet, nur sie in seiner Weise abstrakt ausspricht (und nicht weiter verfolgt), wenn er sagt: „Er ist der die Wolken aufsaugende Himmel.“

1) Ἑλλάνικος ἱστορεῖ, κατὰ συνθήκας αὐτὸν (Polyneikes) συγχωρῆσαι τὴν βασιλείαν Ἐτεοκλεῖ, λέγων αἵρεσιν αὐτῷ προτεῖναι τὸν Ἐτεοκλῆ, εἰ βούλοιτο τὴν βασιλείαν ἔχειν ἢ τὸ μέρος τῶν χρημάτων λαβεῖν καὶ ἑτέραν πόλιν οἰκεῖν. τὸν δὲ λαβόντα τὸν ὅρμον καὶ τὸν χιτῶνα Ἁρμονίας ἀναχωρῆσαι εἰς Ἄργος κρίναντα ἀντὶ τοῦ μέρους τὴν βασιλείαν Οἰδίποδος συγχωρῆσαι. (Sind die letzten Worte von κρίναντα an freilich nur nach einer Konjektur von Matthiae zurechtgeschnitten, so lag jedenfalls dieser oder ein ähnlicher Sinn ihnen zu grunde.)

2) Bei Alkmaion treten verschiedene Varianten auf. Nach der einen, oben erwähnten Sage legt er das verhängnisvolle Halsband in Delphi nieder, nach

In germanischer Sage vibriert speciell dieser Zug von der verhängnisvollen Bedeutung eines mythischen Halsbandes u. a. in der Form einer goldenen Kette in der Ynglingasage nach, wenn auf sie im Geschlecht Auds des Reichen der Fluch gelegt wurde, sie solle dem besten Manne in dem Geschlechte den Tod bringen; sonst ist dort der Zug eines mit einem (himmlischen) Hort verbundenen todbringenden Verhängnisses, eines steten Streites um denselben, seiner Teilung u. dergl. mehr haften geblieben an dem großen Goldhort der Nibelungen und seinen Varianten, obgleich auch bei diesem, worüber ich gelegentlich ausführlicher zu handeln gedenke, in besonderer Weise der dazu nach nordischer Tradition gehörende Andvaranaut wieder speciell an den Regenbogen in der Form eines Ringes, als welcher der Regenbogen noch in deutscher Lokalsage gilt, erinnert. Grimm, Simrock und Hahn haben die auf jenen mythischen Goldhort gehenden mannigfachen Bezüge in deutscher wie griechischer Mythologie schon vollständig aufgedeckt, freilich ohne zu ahnen bezw. anzuerkennen, daß die Wurzel der betreffenden volleren mythischen Vorstellungen, wie ich im „Urspr. d. Myth." ausgeführt, vor allem in dem im Gewitter angeblich heraufkommenden leuchtenden Schatz — dem Golde was brennt, wie es in der bäurischen Tradition heißt — zu suchen sei, zu dem erst sekundär der goldige Regenbogen als Halsband, Gürtel oder Ring sich stellt. In dieser Hinsicht wird nun das an die Spitze gestellte Citat aus dem Mythographus wieder höchst bedeutsam. Wie der deutsche Nibelungenhort im Wasser ruht

der andern giebt er es seiner ersten Gattin Alphesiboia zugleich mit dem πέπλος, und als er es ihr wieder abnehmen will, um es seiner zweiten Frau Kallirrhoë zu schenken, wird dies die Veranlassung zu seinem Tode, worauf der Alphesiboia Brüder oder die Söhne Alkmaions von der Kallirrhoë den Schmuck in Delphi niederlegen. Aber auch in historischer Zeit spann die Sage noch weiter im Sinne des alten Fluchs. Indem man nämlich in Delphi wirklich ein angebliches Halsband der Eriphyle wie der Helene, das Menelaos geweiht, zeigte, sollten die Weiber der phokischen Tyrannen sich bei der Plünderung des Tempels darüber gestritten haben, wer das eine oder das andere erhalte, und das Verderben sei nicht ausgeblieben. So berichtet Athenaios VI. 232. Parthenios erzählt noch mehr im Sinne der alten tragischen Schuld, Phayllos habe es des Ariston Weibe geschenkt, das er geliebt; da sei ihr Sohn von Wahnsinn befallen worden und habe das Haus angezündet, daß die Mutter und die meisten Schätze verbrannt seien.

(historisch lokalisiert im Rhein), der des Andvari aus dem Wasser mittelbar gewonnen wird, so ruht auch nach der angeführten Stelle das Halsband der Harmonia im Wasser versenkt, wie wir gleich auch den Theseus die Krone der Ariadne aus dem Wasser werden hervorholen sehen, d. h. alle diese Schätze zeigten sich ursprünglich im Gewitter in den Wolkenwassern. Damit wird eine ganz neue Perspektive für griechische und deutsche Mythen eröffnet in betreff der bisher rätselhaften Wasserschmiede, um sie so zu nennen. Wie nach den gewonnenen Anschauungen die goldenen Himmelsschätze aus dem Wolken-Wasserreich stammen, so fand man in den Wolkengrotten weiter dann auch die kunstfertigen Schmiede, die im Gewitter „in den Wolken" schmiedeten (Urspr. p. 15., Poet. Naturansch. II. p. 182), und daher stammt ihre Beziehung zum Wasser. So sollte nach Homer Hephaistos bei den Wassergöttinnen Thetis und Eurynome, als er aus dem obern Himmel, der über den Wolken war, vertrieben worden, in geglätteter Grotte verborgen schönes Geschmeide geschmiedet haben. So werden auch die Telchinen, die kunstfertigen Schmiede, geradezu als Wassergeister geschildert und nicht bloß in die mannigfachste Beziehung zu Poseidon gebracht, dem sie den Dreizack fertigen, d. h. den Blitz, wie dem Kronos die Hippe (d. h. den Regenbogen als Sichel gefaßt), sondern sie nehmen auch die Gestalt von Wassergeistern an: so berichtet von ihnen Eustathius, wie schon Lauer bemerkt, „sie seien Amphibien und in wechselnder Gestalt, Dämonen, Menschen, Fische, Schlangen u. s. w." Dazu stimmt es, wenn die deutschen Zauberschmiede, der Schmied in Darmßen, der Grinkenschmied u. s. w. auch im Wasser sitzen,[1] Völundr sowie Andvari (auch Loki) aus dem Wasser mit einem Netz gefischt werden; und wenn Andvari dabei in Hechtgestalt auftritt, so führt das betreffende Bild ein finnischer Mythus noch mehr aus, den ich „Urspr." p. 235 ff. ausführlicher behandelt habe, und demzufolge man im hin- und herschießenden Blitze die Jagd auf einen himmlischen Fisch, der den Feuerfunken birgt, zu sehen glaubte. Diese Bezüge ließen sich noch bedeutend mehren: Ich will hier nur darauf hinweisen, daß diese Vorstellung eines

1) Kuhn, Westph. Sagen (s. Index) und in seiner Zeitschrift IV. 81 ff.

eigenen Wolkenwasserreichs dort oben, welches so gleichsam eine individuelle Mythologie für sich entwickelt, auch bei den Indern sich zeigt, was z. B. schon die beiden Fakta bewähren, daß auch der indische Feuergott Agni von den Wolkenwasserfrauen groß gezogen wird und daß auch, was wieder an unsern im Wasser versenkten Regenbogengürtel erinnert, wie Mannhardt „Germ. Myth.“ p. 107 anführt, des Indra Bogen Gândîva, der auch der Regenbogen ist, von den Meergöttern, d. h. ursprünglich wieder den himmlischen Wassergöttern, bewahrt wird.

Aber außer dem verhängnisvollen Gürtel und πέπλος im Geschlecht des Sonnenkindes Harmonia treten auch ähnliche Kleinodien höchst charakteristisch in anderen Sonnengeschlechtern der griechischen Sage auf, und wenngleich die Verwendung des betreffenden mythischen Elements je nach der verschiedentlich entwickelten Tradition variiert, so erinnern doch immer einzelne Momente wieder an die von uns gezeichnete Scenerie des Himmels, aus der die betreffenden Anschauungen stammen. Gemeinsam ist zunächst der Zug, daß das betreffende Kleinod mit der Sonnentochter in Zusammenhang tritt, ihr als Preis entweder der Buhlschaft (wie der Freyja) oder eines von ihr an ihrem Geschlecht zu verübenden Verrats geboten oder von ihr dämonisch zu solchem Zwecke verwendet wird. Die Mythen, welche hierher gehören, sind die der Sonnentöchter Skylla, Ariadne und Medeia; bei der ersten ist es wieder ein goldener Gürtel, bei den letzteren ein goldener Kranz, bei der Medeia kommt, wenngleich sekundär, auch das Gewand wieder zur Geltung. Man könnte bei dem Ausdruck Krone an die Sonne denken, weil diese auch mythisch so gefaßt wird;[1]) da aber die ursprüngliche Bezeichnung mehr ein „goldener Kranz“, und volkstümlich der Regenbogen auch als ein solcher prächtiger Kopfschmuck erscheint,[2]) ferner auch die betreffenden Mythen sich stellenweise genau den oben behan-

1) Poet. Naturansch. I. p. 143. Urspr. d. Myth. p. 27.

2) Als „Courroie“ de S. Liénard, „Couronne“ de S. Bernard in Lothringen: Grimm Myth. p. 696. Bei den Karaiben als prächtige Binde des Gottes Juluka, mit der er plötzlich aus dem Meer auftaucht: s. Poet. Naturansch. I. p. 189. Wenn sie aus den in allen Farben spielenden Federn des Kolibri bestehen sollte, so stellt sich dazu der Zug, daß der Ariadne Kranz aus sagenhaften Blumen geflochten

delten anschließen, so dürfte auch ursprünglich in den letzteren der Regenbogen der Ausgangspunkt gewesen sein, wenngleich Übergänge nicht ausgeschlossen sein mögen.

Wie Homer λ 326 von der Eriphyle sagt: *στυγερήν τ' Ἐριφύλην, ἣ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα*, so stellt Aischylos (Cho. 613 ff.) die Skylla oh dem Verrat ihres Vaters um ein goldenes Halsband an den Pranger, wenn er sagt: *ἄλλαν δή τιν' ἐν λόγοις στυγεῖν φοινίαν Σκύλλαν, ἅτ' ἐχθρῶν ὕπαι φῶτ' ἀπώλεσεν φίλον Κρητικοῖς χρυσεοδμήτοισιν ὅρμοις πιθήσασα δώροισι Μίνω, Νῖσον ἀθανάτας τριχὸς νοσφίσασ' ἀπροβούλως πνέονθ' ἃ κυνόφρων ὕπνῳ.* Wenn aber das „Haar der Unsterhlichkeit" oder das goldene, purpurne (*ἐν ᾗ ἦν αὐτῷ τὸ πᾶν τῆς δυνάμεως, καθάπερ καὶ τῷ Σαμψών*[1]), welches dem *ἀκερσεκόμης τοκεύς* (Nonnos XXV. 161) die Tochter abschnitt, jenen gleich dem Pterelaos, von dem eine ähnliche Sage erzählt wurde, als altes Sonnenwesen männlicher Art charakterisiert, so reiht sich die *μιξόθηρ Σκύλλα* als Halb- schöne Jungfrau und Halb-Drachenungeheuer in dieser Wandlung (die sie als Strafe für ihre Unthat empfangen haben sollte)[2]) den Mischgestalten wie Melusine u. a. an, welche man plötzlich in den Gewitterwassern in dieser Doppelgestalt zu erkennen wähnte, indem unerwartet die schöne weibliche Sonne (d. h. ursprünglich die den Helios den ganzen Tag begleitende Eos) dann in den sich schlängelnden Blitzen in scheußlichen Schlangenleihern zu enden schien. Wie das nach der sonstigen Einfädelung der Sage sich weiter entfaltete, daß z. B. das betr. Wesen, als es in dieser Doppelgestalt (im Bade, im Wolkenbade nämlich) sichtbar, d. h., wie es in der Melusine-

---

sein sollte, der Psalakantha oder dem Theseion, vgl. Staveren zu Hyginus Astron. 5.

1) Tzetzes zu Lykophron 650. Vgl. den goldhaarigen Apollon ἀκερσεκόμης, Simson u. s. w. im „Urspr. d. Myth." Der Kampf entfaltet sich übrigens auch in der Nisossage im Gewitter, und die Sonnenhaare gehen dann in die Blitzsträhnen über, ein Übergang, wie er in ähnlicher Weise vielfach vorkommt; brachten doch auch selbst noch Philosophen die Blitze in Beziehung zu den Sonnenstrahlen.

2) In den bekannter gewordenen Formen der Nisossage wird Skylla in einen Vogel oder Fisch verwandelt, doch sind dies nur Varianten, wie schon Voß zu Verg. Ecl. 6, 74 des eingehenderen ausführt.

Sage heißt, überrascht wurde, unerwartet wieder entschwunden zu sein schien, — indem das Bild plötzlich dem Auge wieder entrückt war — so ist es natürlich, daß die Wandlung bei der Skylla, wenn sie als eine zweite Delila die Schuld daran getragen zu haben schien, daß der goldhaarige Sonnengott im Gewitterkampfe erlegen, als eine Strafe für den Verrat gefaßt wurde.[1])

Verrät aber Skylla durch ihren Vater sich als eine Sonnentochter, so dokumentiert dies bei Ariadne außer ihrem Großvater Helios auch noch ihre Mutter Pasiphaë, d. h. die Morgenröte: denn nur das bis jetzt noch meist überall herrschende Mißverständnis über den Minotauros, indem man nicht den griechischen Donnerstier in ihm erkannte,[2]) sondern von nichtgriechischen Kulten, z. B. vom Baal u. dergl. auf Kreta träumte, hat bewirkt, daß man bei Pasiphaë den Mond hineinzog. Nun werden besonders zwei Versionen der Ariadnesage für uns interessant. Die eine findet sich bei Hyginus Astr. 5, wo es heißt: *Sed (ut ait qui Cretica conscripsit) quo tempore Liber ad Minoa venit, cogitans Ariadnen comprimere, hanc coronam ei muneri dedit, qua delectata non recusavit condicionem stupri.* Erinnert dies, wie schon oben erwähnt, daran, daß auch Freyja ihr goldenes Halsband um denselben Preis erhielt, so ist eine andere Sage, die Hyginus ebend. erzählt, nach welcher sie den goldenen στέφανος von Theseus erhalten hat, noch interessanter. Die Form, in welcher die Sage uns da entgegentritt, hat eine besondere Motivierung und Ausschmückung durch die Scenerie erhalten, in die das Ganze dort eingereiht ist; der volkstümliche Kern ist aber kurz folgender: Minos und Theseus streiten sich um ihre Abkunft in ähnlicher Weise wie Epaphos und Phaëthon bei Ovidius. Minos als Zeussohn will die Abstammung des Theseus von Poseidon nicht anerkennen. Auf sein Gebet donnert und blitzt es, — da haben wir die Gewitterscenerie — Theseus taucht unter ins Wasser und bringt die goldene Krone der Ariadne herauf, d. h. der Regenbogen erscheint in den Himmelswassern als eine Gabe der Amphitrite: wahrlich, wenn man sich alles

1) Urspr. d. Myth. Index u. Skylla. Poet. Naturansch. I. p. 143. Stamm- u. Gründungssage Roms p. 3.

2) Die Citate hierfür s. weiter unten.

ausmalt, eine plastisch-drastische Scene, die zu den schönsten mythischen Genrebildern gehört, von denen ich eine große Fülle im „Urspr. d. Myth." angeführt habe, und die da zeigen, wie bei den analogsten Grundanschauungen der Volksglaube doch überall die mannigfachsten Bilder und mythischen Ansätze im einzelnen produciert hat.[1])

In Übereinstimmung mit dem eben Entwickelten weist auch noch ein anderer Zug im Kampfe des Theseus mit dem Donnerstier Minotauros dem betreffenden Kranze dieselbe Scenerie an. Bei Eratosthenes Katast. 5 heißt es nämlich: *ἱστορεῖται δὲ καὶ διὰ τούτου τὸν Θησέα σεσῶσθαι ἐκ τοῦ Λαβυρίνθου φέγγος ποιοῦντος.* Wie der Regenbogen als glänzender goldener Bogen des Apollon in dunkler Wetternacht den Argonauten leuchtet, so daß sie dem Apollon *αἰγλήτης* einen Tempel weihen (Urspr. d. Myth. p. 102), so leuchtete jener hier als der goldene Kranz der Ariadne dem Theseus, als er in dem Dunkel des Wolkenlabyrinths (aus dem er nur an dem [zauberhaften] Blitzfaden sich zurecht fand), mit dem brüllenden Donnerstier den Kampf bestand, der wie sonst der Gewitterdrache sein Opfer verlangte; denn Theseus Fahrt nach Kreta ist

1) Vgl. als Parallele die prächtige Binde, mit welcher der karaibische Regenbogengott Juluka aus dem Meere auftaucht (s. oben p. 402 Anm.). Die erwähnte Erzählung des Hyginus lautet vollständig folgendermaßen: *Alii dicunt hanc coronam Thesei esse et hac re propter eum conlocatam . . dicitur enim, cum Theseus Cretam ad Minoa cum septem virginibus et sex pueris venisset, Minoa de virginibus Eriboeam quandam nomine . . comprimere voluisse: quod cum Theseus se passurum negaret, ut qui Neptuni filius esset et valeret contra tyrannum pro virginis incolumitate decertare: itaque cum iam non de puella, sed de genere Thesei controversia facta esset, utrum is Neptuni filius esset necne, dicitur Minos aureum anulum de digito sibi detraxisse et in mare proiecisse: quem referre iubet Theseum, si vellet se credi Neptuni filium esse: se enim ex Iove procreatum facile posse declarare. itaque comprecatus patrem petiit aliquid signi, ut satisfaceret se ex eo natum: statimque tonitru et fulgure caeli indicium significationis fecisse. Simili de causa Theseus sine ulla precatione aut religione parentis in mare se proiecit: quem confestim delphinum magna multitudo mari provoluta lenissimis fluctibus ad Nereidas perduxit: a quibus anulum Minois et a Thetide coronam, quam nuptiis a Venere muneri acceperat, rettulit . . Alii autem a Neptuni uxore accepisse dicunt. Coronam Ariadnae Theseus dono dicitur dedisse* u. s. w. Pausanias I. 17, 3 hat dieselbe Erzählung, aber kürzer und ohne den Schluß.

nur ein an andere Anschauungen sich anknüpfendes Gewitterabenteuer, wie Herakles, Perseus und Iason den Kampf mit dem Drachen um Hesione, Andromeda und Medeia, ja Theseus selbst einen solchen wieder mit dem marathonischen Stier bestand.[1])

Zu diesem leuchtenden Charakter des Kranzes der Ariadne bringt noch der goldene Kranz und der *πέπλος* der dritten Sonnentochter Medeia feurige Glut hinzu; die dämonisch-verhängnisvolle Kraft, die an ihm haftet, läßt ihn fressendes Feuer aushauchen, das den tötet, der diese Kleinodien anlegt, ein Zug der bei Herakles Tode ähnlich hervortritt. Der Hintergrund des Bildes ist das in den Gewitterwolkengluten verendende Sonnenwesen, mag es bei Herakles als Apotheose erscheinen oder bei Glauke als Strafe dafür, daß sie sich in den Kreis der Lichtwesen eindrängen will. Die Scenerie schildert höchst anschaulich Euripides Med. 1186 ff., wenn er den Boten der Medeia den Tod der Glauke folgendermaßen berichten läßt: *χρυσοῦς μὲν ἀμφὶ κρατὶ κείμενος πλόκος θαυμαστὸν ἵει νᾶμα παμφάγου πυρός, πέπλοι δὲ λεπτοί, σῶν τέκνων δωρήματα, λευκὴν ἔδαπτον σάρκα τῆς δυσδαίμονος. Φεύγει δ᾽ ἀναστᾶσ᾽ ἐκ θρόνων πυρουμένη, σείουσα χαίτην κρᾶτά τ᾽ ἄλλοτ᾽ ἄλλοσε, ῥῖψαι θέλουσα στέφανον· ἀλλ᾽ ἀραρότως ξύνδεσμα χρυσὸς εἶχε, πῦρ δ᾽ ἐπεὶ κόμην ἔσεισε, μᾶλλον δὶς τόσως τ᾽ ἐλάμπετο.*[2])

Die römische Mythologie oder, was sie doch eigentlich nur ist, die römische Stamm- und Lokalsage hat auch eine vielleicht hierher einschlagende und zum Skyllamythos sich stellende Geschichte, wie schon Marg. Aug. Krepella (Ausland 1882 Nr. 27) ausgeführt hat, nämlich den Verrat des Kapitols durch die Vestalin Tarpeja um goldene Ringe, die ihr den Tod brachten, d. h. in historischer Gewandung die goldenen Armringe der Sabiner,

---

1) Über den Minotauros vgl. Urspr. p. 60—83. 183. 188. Ähnlich faßte ihn zum Teil, wie die Elemente der ganzen Sage, auch Kuhn in den Westf. Sagen I. p. 292 ff. und in seiner Zeitschrift IV. p. 91, nur bleibt er nicht bei den betr. Elementen stehen und deutet dann das Ganze als einen Mythos in einer Weise, der ich nicht beistimmen kann. Über den Blitz als Faden s. Poet. Naturansch. II. 104.

2) In dieser Sage wäre noch am ehesten (s. oben) an die Sonnenkrone wegen des feurigen Charakter zu denken, wie Helios auch in Orph. Argon. 813 einen solchen feurigen Strahlenkranz trägt.

mit denen sie überschüttet und so getötet wurde. Reicher fließt aber in dieser Hinsicht, wie wir schon zum Teil oben gesehen, die germanische Nationalsage. Doch auch in einzelnen Lokalsagen tritt dasselbe Sagenelement uns noch verschiedentlich entgegen. So berichtet z. B. Rochholz von goldenen Ringen u. dergl., die magisch das Wasser bannen. „Auf dem Berge hinter der Heidenburg liegt, um die Wurzeln einer Eiche unterirdisch gespannt, ein Ring aus purem Golde, zum Glück unerreichbar tief. Denn wird ihn je eine menschliche Hand berühren (*si quis attrectaverit,* wie beim Halsband der Harmonia oben), so verschwindet er samt der Eiche in den Boden hinein, und aus dieser Höhlung hervor drängt sich ein ungeheurer Strom, der das ganze Thal unter Wasser setzen würde“ u. s. w. Die Eiche, um deren Wurzel der Ring gespannt, war natürlich ursprünglich der himmlische Lichtbaum (die nordische Yggdrasil), und wie die Tradition noch lehrt, fürchtete man, daß, bräche der goldene Ring, der die Wasser da oben bannt, sich alle Schleusen des Himmels öffnen und alles überschwemmen würden, geradesowie das Ende der Welt bevorstehen sollte, wenn der Schwan auf dem geheimnisvollen See im Innern des Frauenberges den goldenen prächtigen Ring aus seinem Schnabel fallen ließe, den ihm Gott der Herr selbst eingehängt, damit er die Welt im Gleichgewicht hielte. So erzählt man in Mittel- und Süddeutschland, und als ich mit Kuhn am Harz die Sagen sammelte, hörten wir fast gleichzeitig mit der bis dahin unbekannten, aber die angeblichen Feste auf dem Brocken recht eigentlich als Frühlingsfeste charakterisierenden Tradition „die Hexen kämen zu Walburg zusammen, um den Schnee wegzutanzen,“ die Sage „im Bodekessel liege die Krone der Prinzessin versunken, die käme dann in der Walpurgisnacht hervor an die Oberfläche des Wassers und schwimme bis zum Morgen oben, und jeder könne ihr gewaltiges Blinken sehen.“

Der in den Wassern aufbewahrte Bogen des Indra, das in den Wassern ruhende Halsband der Harmonia, sowie die ebendaher stammende Krone der Ariadne, der Ring Andvaranaut, sowie der goldene Wasserring in der Schweiz und die goldene im Bodekessel versunkene Krone der Frühlings-Sonnengöttin, der Nibelungen- und Amelungenhort, so-

wie die brennenden Schätze der Volkssage sind von analogen Anschauungen in der Urzeit ausgegangen, und in welcher Verschiedenheit der Fassnng und Umgebung treten sie in den Wanderungen nnd Wandlungen der Völker und Zeiten nns entgegen! ein altes Erbe aller, zunächst aber jedes nnter so fremder Hülle, daß man für jedes womöglich einen besondern Ursprung zu suchen geneigt war nnd erst die Wissenschaft mühsam den gemeinsamen Ursprnng aufdecken mnß.

Posen, Weihnachten 1881.

Nachtrag

zu dem Aufsatz

„Das Halsband der Harmonia u. s. w.“ 1883.

[Inzwischen bin ich zufällig, als ich Ovids Metamorphosen einmal wieder dnrchblätterte, noch auf ein nenes Analogon zu dem Regenbogen als einem in den Regenwassern versunkenen Geschmeide gestoßen, welches wieder höchst bedentsame nene Perspektiven eröffnet. Auch der Gürtel der Persephone versinkt nämlich nach Ovid, als Hades ihr nachstellt und sie entführt, in den Strndel der Quelle Kyane, welche bei derselben Gelegenheit entstanden, und erscheint in ihr als signifikantes Wahrzeichen des Vorgangs. Nach der Schilderung in den Metam. V. 465 sq. heißt es, als Ceres nach der Proserpina die Welt dnrchirrt:

> *Venit et ad Cyanen: ea ni mutata fuisset,* (vorher war sie noch eine Nymphe)
> *Omnia narrasset: sed et os et lingua volenti*
> *Dicere non aderant, nec quo loqueretur habebat.*
> *Signa tamen manifesta dedit notamque parenti,*
> *Jllo forte loco delapsam gurgite sacro*
> *Persephones zonam summis ostendit in undis.*
> *Quam simul agnovit, tanquam tum denique raptam*
> *Scisset, inornatos laniavit Diva capillos:*

Damit wird die Sage von der Persephone um eine neue schöne Anschanung bereichert. Ich habe seiner Zeit nämlich den betr. Mythos im „Urspr. d. Myth.“ p. 171 schon dahin entwickelt, daß

er uns ursprünglich die Entführung der Sonnentochter im Gewitter schildert. Die himmlische Maid wandelt auf der Wolkenau und will die aufblühende Wolken-Gewitterblume pflücken.[1]) Wie diese sonst nach indogermanischer Vorstellung die Blume ist, welche den Wolkenberg dann im Blitz erschließt[2]), so hat sie hier das Hervorbrechen des Donnergotts, der am Horizont (aus der Tiefe, d. h. angeblich aus der Unterwelt) mit seinen Donnerrossen heraufkommt und aus den Wolken hervorbricht, zur folge. Kennzeichnete ihn uns schon als solchen die bedeutsame Bezeichnung als *Ἅιδης κλυτόπωλος* bei Homer, so reihe ich jetzt noch Claudians ausführliche Schilderung an, die das Bild noch klarer legt.

Sed postquam medio Sol institit altior axi,
Ecce polum nox foeda rapit, tremefactaque nutat
Insula cornipedum strepitu pulsuque rotarum.
Nosse nec aurigam licuit: seu mortifer aestus,
Seu mors ipsa fuit. luror permanat in herbas
Deficiunt rivi, squalent rubigine prata,
Et nihil afflatum vivit. Pallere ligustra,
Expirare rosas, decrescere lilia vidi,
Ut rauco reduces tractu detorsit habenas,
Nox sua prosequitur currum; lux redditur orbi,
Persephone nusquam. — —

Wenn nun der schwarze Räuber, der *niger raptor*, wie ihn z. B. Statius Theb. XII. v. 273 nennt, im niederfahrenden Wetterstrahl wieder versinkt und die Entstehung der Quelle Kyane sich daranreiht, d. h. die Regenquelle hervorsprudelt, so werden wir, wenn in ihr der Gürtel der geraubten Sonnengöttin wiederstrahlt, nur das bekannte Regenbogengeschmeide darin erblicken können, in vollster Analogie zu der im Bodekessel versunkenen Krone der Frühlingsgöttin, welche zu Walburgis dann (mit den Frühlingswettern, d. h. eigentlich also am Himmel in den Regenwassern) immer wieder heraufkommt.[3])

1) Ein aus der Anschauung entstandenes Bild, mit dem wir auch noch sagen: „Das Gewitter blüht auf."

2) Urspr. d. Myth. p. 177.

3) Im Winter schienen diese himmlischen Kleinodien anderweitig verborgen oder geraubt worden zu sein, so Apollos Blitzpfeil, Thors Hammer, Freyjas Geschmeide u. s. w. s. Urspr. d. Myth. p. 106. 117.

Denn dieser Zug kennzeichnet die betr. Sage, mag auch dieselbe heutzutage in der üblichen romantischen Form des Mittelalters von einem Ritterfräulein Brunhilde, welches ein Ritter verfolgt habe, auftreten, auf das entschiedenste als eine Spielart eines alten hierher schlagenden Mythos. Nicht bloß die Untersuchungen von Rochholz über den heidnischen Hintergrund der Walburgis sind hier schon bedeutsam, die ganze Sagenmasse des Harzes läßt in der angeblichen Brunhilde „die bekannte Prinzessin" d. h. die Sonnen- und Wolkenfrau des Harzes wiederfinden, bei der auch in anderer Sage die bekannte Wolkenblume auftritt, nur eben daß sie umgekehrt zu ihr den Eingang in den Wolkenberg öffnet, wo dann auch die Donnerrosse wiederkehren u. dergl.[1]) Selbst also diese mythischen Elemente sind auch hier vorhanden, nur haben sie sich gleichsam verschoben und sind anders gewandt. Die Verfolgung der Jungfrau selbst aber, bei der ihr das himmlische Goldgeschmeide (des Frühlings) entfällt, zeigt sich als einfache Spielart zu der im ersten Aufsatz oben p. 18 u. 39 nachgewiesenen Verfolgung der himmlischen Sonnen- und Wasserfrau durch den Sturmesgott im Gewitter.

So stimmt (in der Uranschauung und den mythologischen Elementen) die an den Bodekessel sich heftende Sage mit der von der Kyane in Sicilien vollständig überein; hier im Norden ist es aber nur eine einfache Lokalsage geblieben, dort im Süden hat sie die handelnden Personen auf dem Wege ihrer Entwicklung bis zu der Höhe göttlicher Wesen begleitet und sich selbst so, im Anschluß an einen sich immer prinzipieller entfaltenden Gegensatz von „Himmel" und „Unterwelt," zu einem von allerhand religiösen Ideeen dann getragenen Gebilde entfaltet. Als die Indogermanen aber hier und dort wie kühne amerikanische Trapper, nur in größeren Zügen mit Weib und Kind, zur Kolonisation der Ländermassen erschienen, welche damals gleichsam noch nicht die Selbständigkeit eines eigenen Weltteils erlangt hatten, da brachten sie neben ihrem auch sonst ziemlich gleichgearteten Leben als Jäger und Viehzüchter mit einigem Ackerbau und den Anfängen handwerksmäßiger Thätigkeit,[2]) was das Religiöse anbetrifft, auch

1) Nordd. Sagen S. 193, 1 und 247 nebst Anm.

2) Wenn die Gräber der Vorzeit unter den Anfängen handwerksmäßigen

eben nur die einfachsten Naturanschauungen und primitivsten Vorstellungen der sogen. niederen Mythologie mit. Erst in der neuen Heimat begann unter verschiedenem Himmel und verschiedenen Verhältnissen die sie immer mehr trennende, mehr oder weniger schwere Kulturarbeit und zugleich mit einer specifisch nationalen Entwicklung um gewisse hervorragende Geschlechter oder lokale Centren städtischer Art auch auf religiösem Gebiet eine immer mehr ideal-ethisch sich entfaltende allgemein-nationale Mythologie. Inzwischen hat sich trotz der im Laufe der Jahrtausende von Zeit zu Zeit immer wieder Europa von neuem von Ost und Süd bedrängenden Völkerstürme[1]) unter dem Einfluß des Christentums in der mit ihm verbundenen Bildung eine besondere Art europäischen Kulturlebens entwickelt; aber weitab von den großen Kulturstätten der Städte hat sich daneben in den elementaren Zuständen und Anfängen des realen wie volkstümlich-bäurischen Lebens das alte indogermanische Erbe in allerhand Anklängen noch bis auf den heutigen Tag erhalten.]

Lebens besonders die Töpferei in den Vordergrund stellen, so weisen die indogermanischen Mythen in bezug auf weibliche Thätigkeit speciell auf Melken, Spinnen und Weben, in bezug auf männliche besonders auf die Anfertigung von Geräten und Waffen schon z. T. unter Hineinspielen der Schmiedekunst hin (Wagen und Räder, Sicheln, Speere, Schwerter u. s. w.). Denn neben kunstvollem Import (namentlich von Bronze) wird bei Homer auch volkstümliche Benutzung des Eisens von seiten des Pflügers und der Hirten in der Art etwa, wie Immermann es seinen Hofschulzen treiben läßt, ausdrücklich erwähnt, und auch für Deutschland und den Norden Europas finden sich Belege für die Existenz prähistorischer, wenn auch noch so roher Schmiedearbeit (cf. z. B. Schwartz, Materialien zu einer prähistorischen Karte Posens III. p. 110).

1) Kamen Hunnen und Mongolen von Ost, so suchten Araber und Türken von Süden aus europäisches Leben zu erdrücken; und erst etwa 8 Generationen ist es her, seitdem letztere zurückgeschlagen wurden. Bei Erwähnung der Araber kann ich die Bemerkung nicht unterlassen, ob nicht, wie sie über Nordafrika nach Spanien und Frankreich vordrangen, dies auch einst für die Celten die Straße gewesen, den Westen Europas zu kolonisieren. Spricht schon geographisch manches dafür, so haben mir gewisse eigentümliche Anklänge celtischen Wesens an ägyptisches in kulturhistorischer, religiöser und mythologischer Hinsicht stets von neuem diesen Gedanken angeregt.

Friedrichrode, 26. Juli 1883.

XLI.

Markgraf Hans im Königl. Museum.

Eine volkstümlich-kulturhistorische Miscelle.

1 8 8 3.*)

Als der norwegische König Sigurd Jorsalafar (Jerusalemfahrer) im Jahre 1111 bei seiner Heimfahrt von Jerusalem die Stadt Konstantinopel berührte, wurden ihm zu Ehren, wie Snorre berichtet, vom Kaiser Alexius Spiele im Hippodrom veranstaltet. „Dort nun," heißt es in dem Bericht Snorres, „sind mancherlei alte Begebenheiten, die Asen, Volsungen und Gikungen angebracht, welches alles aus Kupfer und Erz mit so vieler Kunst gegossen ist, daß es sich ausnimmt, als wäre alles lebendig und als wären es Leute, die an dem Spiel teilnähmen." P. F. Müller bezieht (in seiner Sagenbibliothek, übersetzt von Lange, II. p. 384 ff.) mit Recht diese Notiz auf die Bronzefiguren, welche Konstantin allenthalbenher gesammelt, und mit welchen er die Rennbahn geschmückt hatte, und fährt dann fort: „Wenn nun die alten Nordbewohner diese kolossalen Bildsäulen sahen und hörten, es wären die alten Götter und Helden, so konnte es ihnen leicht wie den alten Griechen gehen, die in den Mythen aller fremder Völker ihre eigenen Götter wiederzuerkennen glaubten. Einzelne von den Statuen des Hippodrom, die gerade von den Byzantinern erwähnt werden, konnten auch bestimmte Umdeutungen veranlassen, z. B. ein Bellerophon (oder Perseus) auf dem Pegasos konnte zu Sigurd auf dem Roß Grane [viel-

*) Illustrierte Berliner Wochenschrift „Der Bär" 1883. Nr. IX.

leicht war auch eine Andeutung des bei beiden wiederkehrenden **Drachenkampfs** vorhanden] und eine **Diana** (oder **Athene**) zu einer **Brunhild** gemacht werden. Kurz, die alten **Väringer** fanden hier **ihre** Götter und Helden wieder, nur viel schöner dargestellt, und so, als wenn sie lebten."

Ein Pendant dazu — denn ähnliche Verhältnisse schaffen überall Analoges — hörte ich in der Uckermark, als ich die Sagen daselbst aus dem Munde des Volkes seiner Zeit sammelte. Eine Hauptrolle spielt in denselben dort **Markgraf Hans**, der Bruder des Kurfürsten Joachim, auf den viele **alte mythische Züge, Zauberkunststücke** u. dergl. übertragen sind, so daß er gleichsam ein mythischer Heros in der Tradition des Volkes dort ist.[1]) So soll er das **Flüßchen Röhricke** daselbst u. a. **ausgepflügt** haben. Es heißt nämlich, Markgraf Hans verdroß es, daß auf seinem Acker ein Quell keinen Abfluß hatte und das ganze Land versumpfte; darum spannte er zwei **schwarze Stiere** vor seinen **Pflug** — einige sagen, es wären ein Paar Teufel gewesen — und zog damit eine große **Wasserfahre** bis in die Gegend von Niederkränig und Nipperwiese, **wo er samt Pflug und Stieren plötzlich über den dortigen Elsbruch fortfuhr und verschwand.** So entstand, heißt es, die Röhricke; sie läuft aber **davon** in unaufhörlichem **Zickzack**, daß die Stiere des Markgrafen, trocknen Boden suchend, stets **unruhig kreuz und quer liefen.**[2])

1) Durch die Luft oder quer über das tiefste Wasser soll er haben fahren können, als wäre es festes Land. Wie der nordische Thor seine geschlachteten Böcke, macht ferner Markgraf Hans die Fische, die er gegessen, indem er die Gräten ins Wasser setzt, wieder lebendig u. dgl. m. Er konnte eben, wie der Bauer sagt, mehr als Brot essen. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen 1848, sowie Schwartz, Sagen und alte Geschichten aus der Mark Brandenburg (Volksausgabe v. J. 1870), Märkische Forschungen VIII. p. 175.

2) Das Ganze ist **ursprünglich** ein alter mythischer Zug, der öfter wiederkehrt. Wie bei den Griechen z. B. Jason im **Sonnenlande**, d. h. am **Himmel** im **herumziehenden Gewitter**, mit **feuerschnaubenden Stieren**, deren **Brüllen** man im **brüllenden Donner** zu vernehmen wähnte, **gepflügt** haben sollte, wurde der Regenstrom als mit ebensolchen **am Himmel ausgepflügt** gedacht, und das Bild wurde dann verschiedentlich, wie immer in solchen Sachen, **irdisch lokalisiert** und blieb so in der Tradition haften.

Als mir diese Geschichte nun damals ein biederer Uckermärker, der hier bei der Garde in Berlin gestanden, erzählte, schloß er treuherzig seinen Bericht: „So mit Pflug und Stieren ist Markgraf Hans noch im Museum in Berlin zu sehen, da haben sie ihn so aufgestellt.“ Die treue Seele hatte in der bekannten Marmorgruppe des Kampanischen Pflügers mit seinen Ochsen, die in einem Seitensaale des Museums steht, seinen Markgraf Hans gefunden; denn wen sollte das anders darstellen, zumal in einem nach seiner Meinung mit dem alten Markgrafen zusammenhängenden, wenn auch jetzt „Königlich“ genannten Gebäude? So deutet sich jeder Mensch die Welt nach seinem Horizont und dem, was seine Gedanken erfüllt, und knüpft überall an Bekanntes an; die Väringer fanden in Konstantinopel ihren Sigurd, unser Uckermärker im Königl. Museum zu Berlin seinen Markgraf Hans wieder.

XLII.

Zur Mythologie der Neuseeländer und der Bewohner des indischen Archipels.

1883.

Wenngleich Schirrens „Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythos" für die mythologische Forschung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben, so ist er bei einer gewissen Einseitigkeit der Deutung doch in der Auffassung der betr. Sagen z. T. fehl gegangen. Zwar wird im ganzen richtig der mythische Charakter derselben gekennzeichnet, wenn es p. 52 heißt: „Ein Volk, welches Wandersagen überliefert, verehrt unter seinen Göttern stets einen Vorsteher der Wanderungen. Die mythischen Wanderhelden müssen auf ihn, als ihren Urtypus, bezogen werden. Die Wanderabenteuer werden nur eine Wiederspiegelung der Mythen sein, welche sich um jenen Gott reihen." Aber was nun die Entwicklung des mythischen Kerns und speciell das Entstehen desselben anbetrifft, so folgt Schirren, abgesehen von dem Gekünstelten und Unplastischen und deshalb Unvolkstümlichen der nach ihm angeblich zu grunde liegenden Naturbilder, meist der sogen. solaren Theorie, wie sie besonders Max Müller im Anschluß an das spätere Indische mit dem diesem eigentümlichen kontemplativen Charakter und resp. Deutungen in seinen Untersuchungen vertritt, und der auch Kuhn in seinen letzten mythologischen Arbeiten unter ähnlicher Einwirkung mehr als sonst nachgegangen ist.[1]) So ergiebt sich z. B. für Schirren

1) Kuhn, Über die Entwicklungsstufen der Mythenbildung (aus den Abh. der K. Akademie der Wissenschaften in Berlin) Berlin 1874.

als Mittelpunkt des Wesens des Maui die Sonne, und die Mythen über ihn sind Sonnenmythen; so die vom Feuerdiebstahl. „Wenn nämlich Maui", sagt Schirren p. 143, „alles Feuer auslöscht und dann neues von Mahu-ika, seiner Großmutter, holt, so soll das heißen: Die untergehende Sonne nimmt den Glanz des Tages mit sich hinab; unter der Erde tritt sie in Beziehung zu dem unterirdischen Feuer, dem sie zur Nacht vorbeiwandert Die aufschlagende Feuersbrunst ist die Morgenröte; Maui, der als Adler auffliegt, wird von Flammen verfolgt; — auch ist sie die Abendröte: der Adler stürzt sich ins Wasser u. s. w." „Oder," heißt es weiter bei Schirren, „wenn in der Tonga-Sage der Kleine heimlich aus der Unterwelt Feuer in einer Schleppe sich nachzieht und hastig zerstreut, so daß es wild in Brand aufschlägt, so sehen wir die lodernde Morgenglut." „Wenn sich der Gott an die Nase schlägt und mit seinem Blut die Erde ködert, so ist dies Blut die Morgenröte. Der Kinnbacken, welcher ihm als Angel dient, mag in der eben aufgehenden Sonne erkannt werden, die gleichsam in die Erde beißt u. s. w."; p. 148 wird dann in dem Kinnbacken, mit welchem die Sonne wund geschlagen wird, daß sie langsamer hingeht, der Horizont (!) wiedergefunden u. dergl. m.

Dem gegenüber erscheint es angethan, einmal aus Schirrens Berichten selbst an Einzelnheiten darauf hinzuweisen, daß in den betr. Mythen uns doch mehr Naturanschauungen und typische Bilder ähnlicher, wenn auch roherer, unentwickelter Art entgegentreten, wie ich sie im Anschluß an die verschiedenen sich wandelnden Himmels- und Wolkenerscheinungen nachgewiesen habe, die ich unter der Bezeichnung „Gewitter" zusammenzufassen pflege, während Sonne und Mond an sich im ganzen nur seltener als Ausgangs- und Mittelpunkt auch in jenen auftreten. Der mythologische Standpunkt der Südseeinsulaner gleicht eben z. T. vielfach dem, welchen wir in Amerika wiederfinden, dann aber finden sich einige merkwürdige Vorstellungen, welche ihn der niederen Mythologie der indogermanischen, sowie sonstigen asiatischen Völker nahe rücken.[1])

1) Von Göttern im wirklichen Sinn ist auch hier noch nicht die Rede. Es sind eben nur Wesen in wandelbarer Gestalt mit einer gewissen Zauberkraft

Die oben erwähnte Mythe von Maui, die auch Kuhn schon s. Z. in der „Herabkunft des Feuers“ herangezogen und ich oben p. 211 ff. behandelt habe, kennzeichnet ihn deutlich als eine Art Prometheus, der, nachdem das Himmelsfeuer der Sonne (überhaupt der Himmelslichter) in der hereinbrechenden Gewitternacht ausgelöscht schien, neues Feuer aus der Unterwelt von seiner Großmutter Mahu-ika herbeiholt und in den Blitzen über die Erde streut, so daß alles in Flammen zu geraten scheint, bis Maui zu seinem Ahnen Tawhirimatea und Whatitiri-matakataka um Regen fleht; welcher denn auch in solcher Flut erfolgt, daß Mahu-ika selbst fast umkommt. „Laut schreit sie auf“, heißt es weiter p. 33 „und rettet nur einige Funken zur Not in dem Holz des Kaikomako-Baumes, welches so die Rolle der Ferulstaude in griechischer Mythe spielt.“ Wenn das Ganze uns schon in dem ersten Teile der Darstellung in die Gewitterscenerie führt, auch die Regenflut dazu stimmt und das Aufschreien der Mahu-ika uns nach anderen Analogieen

ausgestattet, wie ich es Urspr. d. Myth. p. 20 definiert habe und Happel „Die Anlage des Menschen zur Religion“ Haarlem 1877 p. 121 im Anschluß daran es weiter ausführt. — Nicht in den regelmäßig wiederkehrenden, sondern nur in den sich wunderbar wandelnden Erscheinungen und dem bemerkbaren oder geglaubten Einfluß derselben lag eine geistige Anregung für den Naturmenschen, wie schon Seneca *quaest. nat.* es faßt (*quotidiana, etiamsi admiratione digna sunt, nos transeunt*; *contra minimarum quoque rerum, si insolitae prodierunt, spectaculum dulce fit*); s. Poet. Natur. I. p. XVIII. II. p. XIV. cf. p. 80 f. Wenn so eben die Gewittererscheinungen sich in den Vordergrund drängen, so wird erst allmählich die Sonne ein Centrum der Betrachtung; zunächst wird sie von der „Morgenröte,“ welche die Nacht verdrängt, mythologisch absorbiert, und erst die Beobachtung des Einflusses der Sonne bei ihrem Wandel zu den verschiedenen Jahreszeiten, was mehr erst in die Kulturstufe des Ackerbaues fällt, verschaffte ihr selbständigere Bedeutung. cf. über die „Morgenröte“ den „Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms“ und meinen Aufsatz über den „Himmlischen Lichtbaum“ in der Berl. Ethnol. Zeitsch. v. J. 1881. Eigentlich ist es auch mehr oder weniger die „Frühlingssonne“ (die sog. Sonnentochter, der Sonnensohn), welche zuerst dann mehr mythologisches Material abgeworfen hat, das mit einer Art poetischer Hingebung gepflegt wurde. Sonst erschien die Sonne mehr, insofern man den Wechsel der Witterung mit ihr in Verbindung brachte, als wetterwendisch, ja die brennende Sommersonne wurde sogar zu einer bösen Hexe, wie ja auch Strabo (XVII) von den Äthiopen erzählt, daß sie der Sonne zürnen und sie schelten, weil sie sie brenne und anfeinde und nötige in den Sümpfen ihre Zuflucht zu suchen. Spielt doch auch noch heutzutage der Regengott und der Regenmacher dort die erste Rolle.

auf den Donner führt, der oft als ein Stöhnen oder ähnlicher ängstlicher Aufschrei gefaßt erscheint[1]): so schließt sich auch der übrige Hintergrund des Bildes bekannten Vorstellungen an. Die Neuseeländer haben nämlich auch wie die Indogermanen die Vorstellung eines Totenreichs, das bald oben am Himmel auftritt, bald in der Unterwelt gedacht wird;[2]) es ist die dunkle Gewitterwolke mit ihren Accidentien des Unwetters, die als eine heraufkommende (oder losgelassene) Schattenwelt oder Hölle galt, wie man auch ja wohl noch in dem wüsten Treiben der Natur hört, daß es heißt: „Es ist, als wäre die Hölle losgelassen." So bereiten, wenn es blitzt und donnert, nach einer modificierten Anschauung die Götter ihre Kähne zur Totenfahrt, indem man tief gehende Gewitterwolken als solche in den himmlischen Wolkenwassern dahinziehenden Geisterkähne faßte; eine Vorstellung, die auch bei Indogermanen und Celten sich wiederfindet.[3]) Aus jener Unterwelt holt also von der Großmutter d. h. der Gewitteralten — auch eine indogermanische Vorstellung[4]) — Maui das Feuer, und wenn die Sage von unterirdischen Feueressen, die dort sind, und die er auch gelegentlich hütet, noch ausdrücklich dabei berichtet[5]); so ist das nur eine wiederholte Bestätigung des behaupteten Charakters der im Gewitter am Himmel heraufkommenden und sonst in der Tiefe gedachten Feuer- und Totenwelt.

Wie aber dieser Maui sich mehr zu dem Windgott stellt, als welcher ihn auch Schirren gelegentlich, aber eben nur in sekundärem Sinne anerkennt,[6]) so paßt auch zu diesem Charakter, wenn er speciell in einem Gegensatz zur Sonne erscheint und zum Sonnenfänger wird, d. h. die Sonne in Fesseln schlägt.[7])

1) Z. B. in der Sage vom Peleus als der Aufschrei desselben, als er sieht, wie Thetis das neugeborene Kind ins Feuer hält, um es unsterblich zu machen. Berl. Zeitsch. f. Ethn. 1881 p. 169. cf. Poet. Naturan. II p. 123.

2) p. 91.

3) S. meinen Aufsatz über „Den Totenfährmann und die Schattenwelt" in der Berl. Zeitsch. v. J. 1883 p. 119 ff.

4) Poet. Naturan. II 139.

5) p. 88.

6) p. 85.

7) p. 31. 69.

Wenn dies aber wieder ein Nachklang eines alten Gewittermythos ist, indem auch indogermanische Sagen von dem Fang des (einäugigen) Sonnentieres oder der Fesselung eines Sonnenwesens in des Blitzes Banden wissen,[1] so rückt der neuseeländische Mythos hier noch wunderbar chinesisch-indogermanischen Mythenkreisen nahe, wenn dabei Maui sich eines zauberhaften Kinnbackens bedient, den er von seiner Ahnmutter Muri-ranga-whenna erhalten, und damit die Sonne wundschlägt, daß sie langsamer dahingeht.[2] Ich habe nämlich an anderer Stelle schon darauf hingewiesen, wie chinesischer Glaube die Donnerkeile als Donnerzähne bezeichne, die dem sogen. Grummel- oder Gewitterkopf,[3] den sie für den Kopf des Donnertiers hielten, ausfielen, und im indogermanischen Glauben sich nicht bloß dazu Vorstellungen stellten von den goldzähnigen oder mit goldenem Kinnbacken versehenen Gewittergöttern, sondern auch von einem im Gewitter sich vollziehenden Kampf, in welchem ein Knochen oder der Kinnbacken (oder das Geweih) jenes Kopfes als Waffe dient, je nachdem man das Tier inbezug auf den Donner als Roß oder Esel, inbezug auf die zackigen Blitze als Hirsch faßte.[4] Hierzu tritt nun in entschiedene Parallele, wenn, wie ich auch damals schon bemerkte, der im Gewitter sich so mannigfach bekundende Maui mit einem zauberhaften Kinnbacken die Sonne wundschlägt. Bei der ethnologischen Bedeutsamkeit der Sache wäre weiteres Material höchst erwünscht; ich wollte nur darauf zunächst hingewiesen haben. Wenn übrigens an die oben

1) oben p. 376.

2) Schirren, p. 31 f. 148.

3) So bezeichnet man nämlich in Norddeutschland gewisse kopfartige Wolkenbildungen, die oft dem Gewitter vorangehen. Kuhn und Schwartz, Nordd. S. p. 458.

4) Mit dem Knochen des betr. Pferdekopfes schlägt Indras die Asuren, mit einem Hirschhorn Freyr den Riesen Beli, wie auch der Eselskinnbacken des Simson, aus dessen Zahn dann ein Quell hervorsprudelt, hierher gehört. Poet. Naturan. I p. 128 ff. Über die goldzähnigen oder mit goldenen Kinnbacken ausgestatteten Gewittergötter (Agni, Indra und Heimdallr) s. auch Mannhardt Germ. Mythen p. 125 Anm.; über Freyrs Hirschhorn Simrock, D. Myth. 5 p. 484. — Über das im Gewitter angeblich erscheinende Donnerroß oder schreiende Grautier oder den Hirsch s. Urspr. der Myth. unter Roß und Esel, über den Hirsch Poet. Naturan. I. p. 75 f.

erwähnten Sagen von den Wolkenschiffen sich vor allem die Wandersagen mit ihren echt neuseeländischen Bildern angeschlossen haben, auf die weiter einzugehen zu weit führen würde, so genügt es auf den analogen, immer wieder hindurchbrechenden ursprünglichen Charakter jener Kähne hinzuweisen, daß sie den Verkehr zwischen Himmel und Erde vermitteln, durch Beschwörungen vor allem gehemmt werden und öfter der Donner ausdrücklich als am Steuer sitzend erwähnt wird. Dem Donner scheint übrigens auch sonst gelegentlich eine charakteristische Rolle in den Sagen zugefallen zu sein. So habe ich schon in der Berl. Zeitsch. für Ethnol. v. J. 1881 p. 160 auf den aufgehängten Donner, der nach echt tahitischer Sitte ins Dach gehängt wird, damit er zu Tode geräuchert werde, hingewiesen,[1]) in welcher Hinsicht er im Kern der Anschauung ganz den in den Gewitterwolken angeblich aufgehängten Wesen wie Hera, Marsyas und Odhin entspricht.[2])

Weiter heißt es Schirren, p. 85 von der Herrschaft, welche Maui über die Winde übt: „Gelegentlich wälzen seine Feinde die Steine von den Höhlen der Winde ab.“ Auch dies stellt sich zu ähnlichen prähistorischen Vorstellungen der europäischen Völker und reproduciert in primitiver Weise die Urform der Beobachtung, nach welcher die Winde im Gewitter unter Donnergepolter aus den Wolken hervorbrechen, also als in diesen eingeschlossen galten, bis die Steine weggewälzt. Und es ist dieselbe Vorstellung, nur poetischer ausgemalt, wenn z. B. beim Vergil Aen. I. v. 51 ff. es heißt, daß Äolus die wilden Winde, damit sie nicht das All zerfuhren, in dunkle Höhlen einschloß *molemque et montes insuper altos imposuit.* Daß dies auch auf alter Volksvorstellung ruht, zeigt außer den sonstigen Parallelen von den in den Wolkenbergen gefesselten Winden (s. oben p. 150. 265) namentlich der das Bild in anderer Weise ausführende Zug des sogen. *aquilicium* mit dem *lapis manalis* und die Bedeutung des letzteren dann wieder selbst als *ostium orci.* Wie das Rollen mit dem *lapis manalis* im ersteren, als μίμησις des himmlischen Donnerrollens, als Regenzauber galt (s. oben p. 341), so war der *lapis manalis* es andrerseits, der nach modificierter

1) Schirren p. 61.

2) cf. Poet. Naturan. II. 38.

Vorstellung, wenn er im rollenden Donner herabpolterte und dann das Gewitter sich voll, der vorangehenden Stille gegenüber, entfaltete, als der Stein galt, welcher die am Himmel plötzlich sichtbar werdende Hölle vorher verschlossen und verhindert zu haben schien, daß, wie nun geschah, der Orkus, die Manen, Lemuren u. s. w. am Himmel hervorbrachen.

In gleicher Weise weiß die neuseeländische Sage von den Kämpfen der Winde zu erzählen. So sagt Schirren p. 63: „Wie oft im Luftraume ein Gewitter gegen das andere kämpft, eines in die Wolkenburg des andern eindringt, so kämpft Ngatoro-i-rangi mit Manaia. Er zieht — in seinem Gefolge kämpft Tangaroa — gegen Manaias Dorf Whaitirikapapa „der losbrechende Donner“ und tötet ihn. Zur Vergeltung bekriegt Manaia die Nebelburg Ngatoros, Matarehua. Ngatoro ruft den ersten der Windgötter um Beistand an u. s. w.“ Maui erscheint speciell auf der Jagd nach dem Westwinde (p. 85). Überall brechen dabei bekannte mythische Elemente hindurch. Wie die himmlischen Vögel auf die Wolken gehen, das Wolkenei auf die Sonne, die feurigen Speere, welche im Kampf geschleudert werden, auf den Blitz, so gehen auch die Ranken, welche Himmel und Erde verbinden, auf dieselbe Erscheinung in anderer Fassung, wie wir sie bei den Indogermanen auch als Faden, Seil oder goldene Kette verwendet finden. Poet. Naturan. II. p. 104.

Auch die in dem Artikel über das Halsband der Harmonia hervortretenden Bilder vom Regenbogen als Schmuck eines der Himmlischen finden in den von Schirren beigebrachten Mythen ihre Analoga. Wie wir dort schon (p. 492) den Regenbogen als Kopfschmuck des karaibischen Jukuka erwähnten, der aus dem Meere auftaucht, und wie wir in griechischen sowie deutschen Sagen dann mannigfache Mythen von der im Wasser, d. h. dem Regenwasser versunkenen Krone, Gürtel u. dergl. verfolgten, so treten auch ähnliche Vorstellungen bei den Neuseeländern und Bewohnern des indischen Archipels unter allerhand historischer Gewandung auf. Ein Hauptmoment in den Sagen Mauis ist die Verschleuderung seines Kopfschmuckes. Dazu stellt Schirren eine mit mythischen Elementen in gewohnter Weise getränkte Wandersage von Sumatra, wo eine Schlange dem

mythischen Helden Sangsapurba zum Throne von Menangkabau verhilft. Sein Sohn, Nila Utama, setzt nach dem Festlande über. Unterwegs bricht ein heftiger Sturm los, daß das Schiff zu lecken beginnt und das Volk alles Gepäck über Bord wirft, bis Sang Nila auf Verlangen des Steuermanns sein königliches Diadem ins Meer wirft, worauf das Unwetter sich legt und die Seefahrer landen.“ In einer andern Sage erhebt sich während der Fahrt Streit um die fürstliche Krone; während des Haders fällt diese über Bord und versinkt. Tjati Belang Pandai verfertigt eine neue und giebt sie, während die anderen Brüder schlafen, an Sarie Maha Radja di Radja, der den Schmied tötet, so daß die erwachten Brüder vergebens nach Kronen für sich verlangen.“ Wenn das Versinken der Krone im Wasser auch hier als wiederkehrendes Element schon charakteristisch ist, so ist der Bezug dabei auf das Unwetter in der ersten Sage es noch besonders, indem es, wenn es gleich die Sache umkehrt, an das entsprechende Moment bei der Krone der Ariadne erinnert, nur daß diese, im Wasser ruhend, wenn sie angerührt wird d. h. ans Licht tritt, Unwetter erzeugt, jener Kopfschmuck, wenn er versinkt, es stillt. Die Sache wird aber noch besonders signifikant durch eine weitere Zusammenstellung, welche Schirren dabei macht. „Wir haben,“ sagt er, „unter den Insignien malayischer Fürsten bereits der Ketten gedacht, an welchen Ahnen vom Himmel herab gekommen waren; gleich angesehen war das königliche Diadem und, damit wir noch ein drittes aus den Wandersagen der Maori wohlbekanntes fürstliches Zeichen nicht vergessen, auch die Trommel (Schirren 132. cf. 108). Die letztere kehrt z. B. auch in der Sage von Oahu wieder, nach welcher Maui trommelschlagend die neuentdeckte Insel umfuhr. Wie die Wandersagen überall an die himmlischen Erscheinungen anknüpfen und das Mythische nur historisch wenden, so haben wir hier drei dem Himmel ursprünglich entlehnte fetischartige Insignien, aber in den goldenen Ketten stecken nicht, wie Schirren p. 145 sagt, die Sonnenstrahlen, sondern, wie oben schon erwähnt, mit ähnlicher Anschauung wie in indogermanischen Mythen die vom Himmel herabfallenden Blitzesfäden, ebensowie in dem Diadem und der Trommel der Regenbogen und die Donner-

trommel.[1]) Der menschliche Geist hat eben überall in analoger Weise gearbeitet, und auch der betr. historische Entwicklungsprozeß der Dinge ist nicht absonderlich. Ist doch hier im indischen Ocean nichts anderes in dieser Hinsicht geschehen, als wenn in der griechischen Welt des Zeus Blitzstab zum Scepter der Könige wurde[2]) oder bei den Römern der Picus, halb Gott, halb König, halb Priester wie Maui, auch den charakteristischen Stab und den Sonnenschild als Zeichen seiner Würde in den Händen führte.[3]) Menschliche Entwicklung geht eben innerhalb der naturwüchsigen Kreise überall ähnliche Wege und unterscheidet sich nur je nach der mehr oder minderen Kulturbegabung des Volksstammes und nach den Verhältnissen, unter denen sie auftritt.

Die oben erwähnte Sage mit dem Kinnbacken freilich, überhaupt die Vorstellung eines im Gewitter vor sich gehenden Kampfes mit dem Kinnbacken des Gewittertieres beruht schon auf einer gewissen Stufenleiter und Komplikation von Anschauungen, so daß fast ein Überrest eines historischen gemeinsamen Erbes in derselben hindurchzuschimmern scheint.

Berlin, 19. August 1883.

1) Über die Donnertrommel und Donnerpauke in deutscher wie indischer Sage cf. Poet. Naturan. II. p. 161.

2) cf. Homer Jl. II 100 sqq.

ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
ἔστη σκῆπτρον ἔχων· τὸ μὲν Ἥφαιστος κάμε τεύχων.
Ἥφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι,
αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ Ἀργειφόντῃ·
Ἑρμείας δὲ ἄναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ,
αὐτὰρ ὁ αὖτε Πέλοψ δῶκ' Ἀτρέϊ, ποιμένι λαῶν·
Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστῃ,
αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λεῖπε φορῆναι,
πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν.
τῷ ὅγ' ἐρεισάμενος ἔπε' Ἀργείοισι μετηύδα.

3) cf. Vergil Aen. VII. 187 sqq.

Ipse Quirinali lituo parvaque sedebat
Succinctus trabea laevaque ancile gerebat
Picus, equum domitor. etc.

wozu Servius bemerkt: *Lituus est incurvum augurum baculum: quo utebantur ad designanda caeli spatia . . . . . vel lituum, id est regium baculum.*

Index.

Abel, König 12.
Abendmahl, unterbrochenes 184.
Absterben der Mythen 67. 83.
Achelous 139. 319.
Achill 144. 429. 449 ff.
Açvinen 216.
Adam 182.
Adler 133.
Adonis 36. 57. 282.
Äolus 123. 266.
Aetes 245.
Äthiopen 326.
Afanasieff 430.
Agamemnon 338. 513.
Agathodämon 71.
Agdistis 301.
Aglaophotis 476.
Agni 217. 509.
Ahis 82.
Ahriman 81.
Akmon 24.
Albschoß 410.
Alp 50. 197. 364. 382. 385.
Alpdrücken 385.
Alraun 474.
Amazone 486.
Amelungenhort 497.
Amphion 62. 129.
Amrta 393.
Andvaranaut 497.
Andvari 491.
Auhanch 151.
Antekosmos 416.
Apfel 297. 369. 466.
Aphariden 244.
Aphrodite 36. 107. 161. 482. 484.
Apollo 11. 16. 36. 63. 88. 90. 91. 107. 124. 130. 137. 150. 153 f. 329. 412. 419. 499.
Ares 36. 161. 487.
ἀργῆτες ὀδόντες-κεραυνοί 39. 110. 260.
Argo 65.
Argonanten 65.
Ariadne 245. 481. 492. 494.
Arnstädt, v. 15.
Artemis 7. 38. 159. 329. 419.
Asklepios 429. 488.
Asträos 162.
Asuren 509.
Atalante 36.
Athene 33. 63. 80. 130.
Atlas, Säulen des 298.
Attes s. Atys.
Atys 283. 301.
Au, Jäger 26.
Aufhängen 474. 510.
Auge, böses 151.
— feuriges 27. 88. 151.
Angias 270.
Ausgrabung 166. 220. 433 ff.
Axt 334.

Babon 81.
Babys 81.
Bacchus 428.
Backen s. Brauen.
Bärens 33. 163. 375.
Bäuerisches 208. (angeblich) 272. 405. cf. 275.
Baldur 149. 295.
Basilisk 71.
Banernhumor 109. s. Bänrisches.
Baum 267. 292. 419.
Beängstigung 255. vergl. Alp.
Beispiel, Macht dess. 189.
Bellerophon 144.
Berg s. Wolkenberg.
Bergk, Prof. 449. 480.
Besen s. Hexen 270.
Bestattung 154.
Bienen 158.
Billntschei 344.
Blendung 248.
Blitz 29. 409.
— gleich Fackel 79. 106. 129. 154. 177. 211.
— gleich Schlange 68. 74.
Bloch, Dr. 292. 304.
Blocksberg 44.
Blücher, der alte 169.
Bluttrinken 120. 122.
Bodekessel 497. 499.
Böotien 224.
Bogen 96. 286. 298. 330.
Bohrloch 254.
Bona Dea 254.
Bonlöper 44.
βοῶπις 262.
Boreas 78. 261 f.
Botokude 121.

Brauen (Bier) 153.
Braukessel 154.
Brisingamen 484.
Brunhild 94. 107. 160 f.
Buddha 182.
Burggöttin 80.
Butterbereitung 290.

Cacus 138.
Caeculus 419. 429.
Caesar, Prof. 425. 488.
Charon 403.
Childerich 159.
Chimära 77. 95.
China, Kaiser v. 72. 119.
Chlodwig 169.
Christ, der heil. 53. 153.
Christentum 4. 42. 118. 122.
Circe 469.

Dachs 376.
Damajanti 246.
Danaiden 56.
Daphne 298.
Dardanos 244.
Delphyne 77.
Demeter 79. 90. 108. 132. 145.
Denis, St. 183.
Despoina 79.
Diamant 70.
Djaus 302.
Dilthey, Prof. 488.
Dionysos 278. 280. 445.
Dioskuren 419.
Donner 5. 23. 25. 106.
— Zischen einer Schlange 76.
Donnerburg 244.
Donnerkeil 145.
Donnerkrachen = Zerbrechen von etwas 29.
Donnerrebe 154.
Donnerrosse 109. 129. 294. 499.
Donnerwagen 23. s. Wagen.
Dorf, dort oben 368.
Drache 69. 85.
Drachenbrut 71.
Drachenkämpfer 174.
Drachenkönig. 71.
Drachenschmalz 89.
Drachenschuß 89.
Drachenstern 67.
Dråk 67. 72. 83.
Draupadi 246.
Dreifuß 154.
Dreizack 150.
Dschemdschid 319.

Eber 31. 33. 38 f. 164. 260. 262. 284. 288. 300. 376 f.
Eberesche 297.
Ebers, Prof. 447.
Echidna 77.
Ei 302.
einäugig 346. 376.
Elbe 151. s. Alp.
Entmannung 282. 286. 295.
Eos 162. s. Morgenröte.
Epheu 299.
Epialtes 385.
Erichthonios 71. 80. 244.
Erlösung 145.
Ernährung 117.
Erzdråk 86.
Esel 298. 509.
Esmum 283.
Esse, himmlische 162. cf. 508.
Eule 32. 105.
Euphorbos 328.
Europa 245.
Eurydike 143 ff.

Fackel 78 f. 139. 146.
Faden 511 ff.
Fahnen 72 f.
Falke 417.
Farnkraut 297.
Fascinum 278. 302.
Fasold 72.
Faunus 254.
Feldzeichen 72.
Fels 96. 213.
Ferulastaude 507.
Fessel 123. 145. 161. 266. 508.
Fesselung 145. 161. 213.
Fetialen 343.
Feuer, anmachen 214 f.
— brand 94.
— funken 162.
— herd 117.
— mauer 89.
— räuber 211. 394.
— säule 304.
— als Tier 422.
Fieber 120. 382. 385.
Fisch 211. 377. 491. 503.
Frau am Waschfaß 257.
Frea, Freia s. Frigg.
Fricke, Frû 42.
Freyja 45. 62. 484. 486. 499.
Freyr 45. 275.
Frick 18. 42. 257. s. Frigg.
Friedrich, Kaiser 169. 183.
Frien, Frû 42.
Frigg 9. 11. 12. 18. 28. 35. 45. 289. 484.
Fritz (der alte) 11. 141. 204.
Frô 288.
Froschkeulen 119.
Funkensprühen 86.

Gallen 281. 343.
Ganymedes 244. 257.
Gaue, Frau 28.
Gebräuche 113. 152. 207. 341.
Gefräßigkeit 423. 448.
Gehege 177.
Gelddrache 83.
Genrebilder (volkstümliche Miscellen).
Georg, d. Heilige 73.
Gesang s. 130 cf. Zauber.
Geschichte, norddeutsche, aus Sagen konstruiert 170 ff.
Gestank 25.
Gewitterheld 452.
Gewitterkopf 105. 509.
Gewitterschmiede 30. 61. 491.
Gewitterzone 177.
Giganten 61. 78. 93. 96. 263.
Glocken 455.
Gode, Frau, 28.
Goethe 416. 428.
Götterburg 63.
Gold 29. 30.
Goltz, Bogumil 405.
Gorgo 77. 87. 95. 139.
Gottesbegriff, mythischer 7. 65 f. 507.
Gral 319.
Grimm, Jakob, Differenz mit dems. 7.
Grönjette 17.
Grummelkopf 95. 147. 264. 509.
Gubernatis, Angelo de 473.
Gürtel 257. 484. 499. 516.
Gullinbursti 45.
Gundermann 154.
Gunnlödh 254.
Gunther 160.

Haar (goldenes) 87. 145. 295. 390. 493.
Hackelberend 165.
Hackelberg 31. 77. 165.
Hades 105. 109. 143. 150. 252 ff. 267. 499. 508.
Häute 134. 136.
Hahn, von 169. 171. 175. 487.
Halsband 481 ff.
Hammer 23. 300. 334.
Hangatyr 474.
Hans, Markgraf 503.
Harke (Frau) 42. 441.
Harmonia 71. 481. 489.
Harpyien 134.
Hauer s. Zahn.
Haupt 147. s. Grummelkopf.
Hecht 491.
Heilige 4.
Heimdallr 509.
Heinrich, Kaiser 183.
Hekate 7. 11. 79. 147.
Helena 244.
Helikon 129. 131.
Helios 472.
Helljäger 12. 30.
Hephäst. 61. 80. 144. 145 f. 160. 288. 491.
Hera 24. 107. 145 f. 160. 474. 484.
Herakles 72. 154. 244. 245. 247. 298. 319. 424.
Heraufkommen des Schatzes 88.
Herkules 11. 78. 87. 94. s. Herakles.
Herdflamme 302.
Hermes 7. 16. 106. 137. 150. 278. 402. 448. 469.
Heroen 66. 174. 189. 191.
Herodias 461 ff.
Herz 256.
Hesiod 107.
Hesione 94. 245.
Hesperiden 128.
Hexen 44. 439. 507.
Hexenschuß 89.
Hexenversammlung 458.
Himmel s. Oberland, Dorf dort oben.
Himmelsschlüssel 80. 371. s. Petrus.
Hippolyte 246.
Hirsch 286 f. 288. 509.
Hirt 53. 262.
Hölle 264. s. Unterweltsgott.
Höllenstrafen 391.
Homer 107. 141. 220 f. 250. 252. 258. 298. 327.
Honig 159.
Hraesvelger 134.
Hu 90.
Hühnerfüße 134.
Hünengrab 165.
Hufschlag 129. 424.
Huitzlipochtli 213.
Humboldt, W. v. 405.
Hund 12. 13. 19. 20. 27. 30. 77. 88.
Hypereia 61.

Iasion 244.
Iason 147. 503.
Iazco 15.
Igel 346.
Ilias, Sage der 244.
Ilmarinen 211.
Incubus 386.
Indogermanisch 50. 501.
Indra 82. 509.
Iris 132. 153. 318.
Irmensäule 298.
Itelmänen s. Kamtschadalen.
Ithyphallen 279. 293.
Ixion 389. 390.

Kadmos 63. 71. 481.
Kalinak 83.

Kamtschadalen 344.
Kaninchen 119.
Karl, Kaiser 183.
Karten, zeichnen 227.
Katalog, griechischer 224.
— troischer 225.
Keil 82.
Kekrops 472.
Kenotaphien 357.
Kerberos 146.
Kette 20. 21. 105. 511.
Keule 23. 24. 25. 32. 86. 299.
Kind 370.
Kinderentführung 306 ff.
Kinnbacken 298. 509. 513.
Kirchhoff, Prof. 221.
Klima 177.
Klumpen 23.
Knäuel 24.
Kneph 71.
Knochen 124. 134. 136.
König der Winde 78.
Kohn, Albin 437.
Komet 82.
Konstantinopel 184.
Kranz s. Krone.
Krek, Prof. 430.
Kreuz 459.
Kreuzweg 16. 20. 28.
Krischna 83.
Krone 70. 497. 511.
Kronos 146. 286. 421. 444. 488.
Krug 55.
Küselwind 219. 394.
Kugel 24. 70.
Kurfürst, der große 12.
Kutka 302.
Kvâsir 255 ff.
Kyane 499.
Kyd, Arche 90.
Kyffhäuser 183. 205.
Kyklopen 61. 65. 247. 390.

Lachen 318.
Laertes 248.
Lähmung 25. 26. 72. 144. 212. 286. 330. 408.
Laistrygonen 332.
Lamia 85.
Laomedon 245.
Lauer, Dr. 80. 223. 489.
Lauma 484.
Leiter 136.
Lendwa 83.
Leto 62.
Leukippiden 244.
Lichtbaum, resp. Lichtsäule 292. 304. 417. 467.
Lima 177.
Lingam 277.
Lobeck, Prof. 253. 317.
Locke, goldene 87.
Loki 62. 286. 486.
Lotophagen 124.
Lotos 131.
Lykabettos 182.
Lyra 108. 130.

Mahrt 255. vergl. Alp.
Mandaraberg 392.
Mandragora 473.
Mannhardt, Dr. 347. 388 f. 389. 405.
Maria, Jungfrau 182. 257. 485.
Marsyas 510.
Maul 212.
Maulesel 337.
Maus 44. 347.
Mäusemachen 347.
Medea 492. 496.
Meineid, bestraft 196.
Meleager 36.
Melisseus 159.
Menglada 161. 484.
Mercurius 11.
Metis 421. 425. 444. 488.
Michael, der heilige 40.
Midgardschlange 81. 93.
Milehmeer 392 f.
Mimesis 59. 152. 154. 282. 341. 343. 344 f. 382. 384. 482.
Minos 471. 494.
Minotauros 245. 495 f.
Miölnir 23.
Miscellen, humoristische 169 f. 373. s. volkstümliche.
— pädagogische 208. 379.
— volkstümliche 115 ff. 204. 311. 313. 314.
Mistel 149. 177.
Mode, die 115. 208. cf. Volkssitte.
Mond 3.
Mondbaum 297. 298.
Mondjahr 63.
Mondsäule 292.
Morgenröte 288 f. 294. 302. 304. 507.
μῶλυ 469.
Müllenhof, Prof. 220. 245.
Müller, Karl Otfr. 251 f. 258.
Müller, Prof. Max 505.
Mummelack 53.
Musen 127. 139.
Musik, himmlische 129 f.
Mutter Gottes 374. s. Maria.
Mykalessos 77.
Mythologie, alttestamentar. 169. 258.
— egyptische 177.
— homerische 3. 400 f.
— indische 58. 258.

Mythologie, nationale 107 ff. 501.
— niedere 5. 58. 102. 400. 405. 501.
— nordische 3. 6. 169. 401.
— skandinavische s. nordische.
— Kern derselben 103.
— der Südseeinsulaner 177. 505.
Nabel, Nabelstein 108. 247.
Nalas 246.
Nanna 295.
Napfschnecke 119.
Narkissos 109.
Naturwesen 9.
Nebelkappe 412.
Nibelungenhort 88. 482. 489. 497.
Niördhr 288.
Nisos 493.
Nordwind 162.
Nornengast 37.
Nymphen 16.
Oberland 61. 123. cf. 390. 593.
Odhin 69. 254. 510.
Odyssee, Sage der 246.
Odysseus 107. 123. 246. 469.
Ödipus 144. 191.
Ökonomie des Menschengeschlechts 405.
Ofnir 69.
Ohrringe 121.
Olympos 22.
Omphale 247.
Omphalos 247.
Orakel 91.
Orest 191.
Ormuzd 81.
Orontes 86.
Orpheus 63. 129. 143. 462.
Osiris 280. 285.
Otto, Kaiser 169.
Palme 293. 419.
Pan 63.
Pädagogisches s. Miscellen.
Paradies 159.
Pasiphae 245. 472. 494.
Patroklus 328.
Pegasus 129. 131. 133.
Peitsche 86.
Peleus 450. 452.
Penelope 247.
Persephone 143. 252 ff. 498 f.
Perseus 94.
Petrus 4. 26. 53. 272. 322. 405.
Pfeife 130.
Pfeil 94. 96. 150. 252. 286. 330. 410.
Pferd 14. 17. 22. 26. 499. 509.
Pferdefleisch 118.
— keule 14. 15. 16. 24. 27. 31.
Pflüger 21. 95.
Phäaken 65. 247.
Phaëthon 322.
Phallos 277 ff. 305. 503.
Picus 146. 395.
Plutarch 191.
Pöpel 53.
Pohjolas Wirtin 211.
Polyphem 63. 124. 138. 146.
Porphyrion.
Poseidon 108. 150.
Prajâpati 285 f.
Preller, Prof. 126. 422.
Priapus 275. 296.
Pribislav 10.
Prithivi 302.
Prometheus 209. 395.
Python 93. 105.
Quintus Smyrnäus 260 ff.
Rad 29. 272. 348. 386. 388.
Radigonde 169.
Rätsel 142.
Ranken 297.
Regenbogen 107. 137. 150. 183. 247. 253. 257. 286. 319. 322. 482.
Regenbogenschüssel 319.
Regengöttin 18. 55.
Regenmachen 341. 482. 507. 510.
Regenquelle 424. 499.
Regenschirm 342.
Reise um die Welt 314.
Rhapsodie 222.
Rhea 145.
Rhicinusöl 210.
Riesen 62. 66. 333.
Rinder, austreiben 152.
Ring 490. 497.
Roheit der Urzeit 191. cf. 344.
Rohini 294.
Roland 181.
Rollen 23. 441. s. Wagen.
Roßtrappe 182. 499.
Rudra 110.
Rübezahl 364.
Ruge, Arnold 176.
Sackträger 367.
Sämann 269.
Säen 108.
Säule 279. 291. 304.
— der Morgenröte 304.
Säulengott 293.
Säulenkult 303.
Sage, Bedeutung und Charakter ders. 172 f. 183.
— Fortrücken ders. 10. 64. 169. 181. 246.
— homerische 242 ff. 450. 480.
— Träger derselben 172.
Sagenkern 176.
Salmoneus 78.
Sambulos 11.

Same 296.
Savitar 286. 291.
Scepter 293. 513.
Schale 319.
Schatz 83. 85. 86. 88. 487.
Schelling, v. 258.
Schiff, mythisches 508.
Schiffskatalog s. Katalog.
Schildhorn 10.
Schimmel 20. 31 f.
Schlafdorn 474.
Schlag 329.
Schlagfluß 410.
Schlange 59. 67. 81 f. 254 ff. 289. 300.
— goldene 69. 71 Anm. 81.
Schlangenfetisch 91.
— könig 70.
— stein 71.
Schliemann, Dr. 244.
Schlippenbach, der alte 12.
Schönheitssinn 120.
Schöpfung 286.
Schwächung 161. 295 s. Entmannung.
Schwanenritter 247.
Schwefelgeruch 89. 144.
Schwert 300.
Schwinden 294 s. Entmannung.
Sehnen 295.
Selene 159.
Semele 286. 421. 425. 428. 443. 481.
Servius Tullius 302. 429.
Seth 81.
Sichel 108. 286.
Sicilien 248.
Sieb, ein 56.
Sieben 16. 40. 57. 62.
Siegfried 72. 107. 160. 193.
Sif 295.
Silvanus 395.
Simson 169. 295. 298 f. 493.
Sirenen 124.
Sita 247.
Skylla 77. 87. 493.
Soma 294.
Sonne, böse 507.
Sonnenbaum 297.
Sonnenfänger 508.
Sonnen- und Mondfinsternis 92 f.
Sonnenfrau 47. 149.
Sonnenheld 452.
Sonne u. Mond, Menschenfresser 138.
Sonnensohn 322. 507.
Sonnentier 347. 376. cf. 508.
Späne 29 f.
Sparr, der alte 12. 15. 34. 181.
Speisegesetze 464.
Sphinx 77.
Stab 299. 485. Hermesstab 291. 513. Thyrsosstab 111. 291. 297.
Städte, untergegangene 196.
Sterope 87. 139.
Stierkopf 48. 133. 159. 319. 425.
Stimme Gottes 25.
— des Sturms und Donners 75. 79. 91.
Stöhnen 262.
Straßenkehrer 267. 270.
Sturm 12.
Sturmesgott 18. 19. 22.
Styx 319.
Sündflut 264.
Sultan, türkischer 307.
Surmubul 71.
Suttung 254.
Swantewit 183.
Sybaris 85.
Symplejaden 124.
Tätowieren 121.
Talisman 72.
Talmud 232.
Tannenbaum 468.
Tarpeja 496.
Tauziehen 21. 105.
Telchinen 411 f. 491.
Terra mater 30.
Teufel 5. 18. 55. 73. 439.
Teufelsbuhlschaften 386 ff.
Teufelsseeen 438.
Teufelssteine 438.
Thersites 241. 339.
Theseus 244. 494.
Thetis 454. 491.
Thor 144. 154. 487. 499.
Thorkill 87.
Thyrsos s. Stab.
Tithonus 162. 294.
Totenbeschwörungen 149.
Totenbestattung 349.
Trank 153. 254.
Traum 31 f. 373.
Traumbilder 387.
Triptolemos 108. 429.
Trommeln 459. 512 f.
Tropfen 23. 24.
Typhoeus 73.
Typhon 57. 71. 73. 85. 93. 450.
Überschwemmung 442.
Ukko 105. 217. 247.
Umsehen 147.
Umzug 7. 54.
Unterirdische 3.
Unterwelt 145. 317. 508.
Unterweltsgott 109. 148. 499. 508.
Uranos 24. 286. 290. 472. 474.
Urnen 356. 363.
Ushas 286.

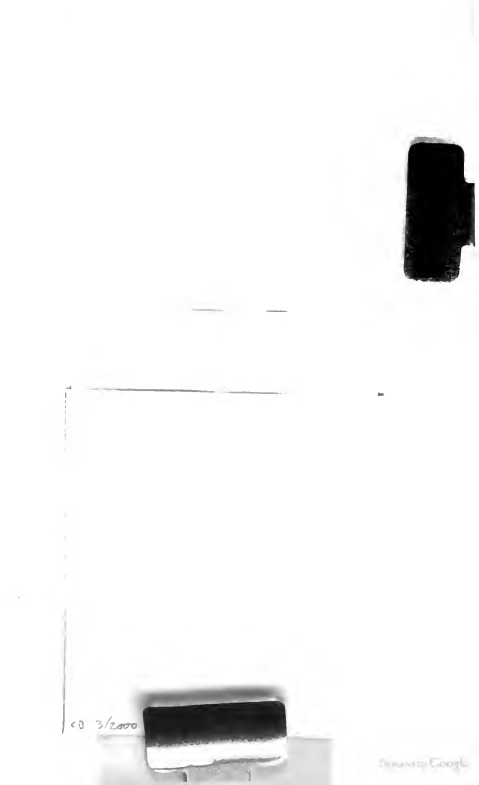
Uwaroff, Graf 437.
Vaju 217.
Vejovis 150.
Vergodeudeel 28.
Verhüllen, der Wolke 92.
Vermählung 289. cf. 345. 472.
Verschlingen des Vollmondes 92. 448.
Versinken 145. 460. 481 ff.
Versteinerung 96.
Vesta 278. 303.
Virchow, Prof. 448.
Vitus, St. 183.
Völunder 491.
Volkssitte 114.
Volkstümliches s. Miscellen.
Vollmond 92.
Vritra 82.
Vulkan 138.
Waberlohe 94.
Wäinämoinen 62. 211.
Wäsche 272.
Wagen 23. 27. 29 f. 54. 90. 246. 253. 272. 322. 392. 499.
Waid 120.
Waldemar, König 12.
Waldfrau 17.
Waldweibchen 29.
Wasserfrau resp. -göttin 18. 319.
— hose 93.
— schlange 84.
— schmiede 491.
Wattwolken 447.
Welcker, Prof. 127. 423.
Weihnachtsbaum 464.
Wendenfürsten 169.
Werwolf 486.
Wetterherr 366.
Wetterleuchten 88.
Wettermachen 45. 412.
Wettfahren 246.
— gesang 129.
— kampf der Winde 130. 139. 261. 510. um den Feuer- (Donner-) stein 211. um die Sonne 148. 174. u. s. w.
— schießen 246.
— schlingen 424.
Wiegen, komische Art zu 116.
Wilde Jäger 11. 13. 364. 367.
Winde, böse 76. 261.
Windsack 123. 136.
Windsbraut 17. 41. 130. 210. 394. 472.
Wirbelwind 18. 45. 73. 210. 219.
Wodan 9. 11. 17. 18. 20. 22. 34. 45. 105. 289. 403.
Wode 12. 20. 22. 30. 42. 181.
Woëjäger 12.
Woiinjäger 12.
Wolf 59. 67. 93. 105. 419.
Wolke 123.
Wolkenberg 62. 78. 124. 138. 143. 266.
— blume 109. 474 f.
— bruch 299.
— burg 62. 511.
— dämonen 411.
— frau 18.
— fresser 427.
— gesang 124. 128 ff. 137.
— gewand 487.
— hascher 426.
— höhle 217.
— inseln 131.
— kahn 123. 508.
— quirlen 392.
— rosse 22. 23.
— schiffer 65.
— schwäne 107.
— stiftshütte 129.
— treiber 262.
— verschlinger 428. 443. 488.
— vogel 105.
— wasserreich 492.
Wunder s. Zauber.
Zagreus 254.
Zahn 32. 111. 260. 509.
Zapfen 297 f.
Zauber, Zauberkraft 66. 412. 485. 510.
Zebaoth, Herr 129.
Zephyros 262.
Zethos 62.
Zeus 24. 105. 159. 421. 428. 445.
Zieten, v. 169.
Zone, mythische 177.
Züge, volkstümliche s. Miscellen.
Zunge, feurige 27. 29.
Zwerge 3. 411. s. Telchinen.
Zwillinge 419.
Zwölfgöttersystem 63. 299.
Zwölften, die 41. 63. 465.

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.











89068223866
b89068223866a